Walter Göbel

Rechtfertigung
und
Erlösung

Besides the main topic this book also treats of

Subject No.	*On page*	*Subject No.*	*On page*
Syst. Theol.			

Rechtfertigung und Erlösung.



Inauguraldissertation

zur Erlangung der Lizentiatenwürde der Hohen theologischen Fakultät der Großh. Badischen Ruperto-Carola-Universität zu Heidelberg

vorgelegt von

Walter Göbel,
Pastorationsgeistlicher in Altbreisach.



Freiburg i. Br.
C. A. Wagners Hof- und Universitätsbuchdruckerei
1910.

Referent:

Geh. Kirchenrat Prof. Dr. LEMME.

Disposition.

Seite

§ 1. **Das Problem** 5

1. Begriff der Rechtfertigung 5
2. Die Tragweite des Problems 11

a) Die historisch gegebene Religiosität der christlichen Gemeinde. b) Der Glaube an Christus. c) Die Heilsgewißheit. d) Die Überzeugung von der Absolutheit des Christentums.

§ 2. **Rechtfertigung und Selbsterlösung** 14

1. Erlösung und Selbsterlösung 14

a) Erlösung als kosmologischer Prozeß. b) Erlösung als Befreiung von der Sinnlichkeit. c) Erlösung als Befreiung von der Endlichkeit. d) Erlösung als Befreiung von der Egoität.

2. Rechtfertigung und Selbsterlösung 20

a) Die Rechtfertigungslehre im Judentum. b) Der Gegensatz des Paulus dazu. b) Ergebnis.

§ 3. **Das Christentum als Erlösungsreligion** 25

1. Der Erlöser 25
2. Die Erlösung 26

a) Erlösung als Befreiung von der Herrschaft des Satans. b) Erlösung als Befreiung vom Gesetzesjoch. c) Erlösung als Befreiung vom Eigenwillen.

3 Wer erlangt die Rechtfertigung? 28
4. Rechtfertigung ohne Jesus 30
5. Jesu Tod als λύτρον 31
6. Ergebnis 31

§ 4. **Rechtfertigung und Erlösung bei Paulus** 32

1. Das Problem der paulinischen Rechtfertigungslehre 32
2. Die Beantwortung des Problems durch Paulus . . 34
3. Worauf gründet sich diese Beantwortung des Problems? 35

Seite

4. Inwiefern ruht unsere Gerechtigkeit auf Christus? 36
5. Die Bedeutung der Erlösung bei Paulus 37
6. Wie wird die Erlösung unserer Rechtfertigung Grund? 38
7. Ergebnis 40

§ 5. Die Bedingtheit des Rechtfertigungsbegriffs durch die Geschichtlichkeit der christlichen Religion . . 41

1. Die Bedeutung der Heilsgeschichte für den christlichen Rechtfertigungsbegriff 41
2. Der Gegensatz der geschichtslosen Religion dazu . 43
3. Die Rechtfertigung in geschichtlicher Religion . . 44

§ 6. Die Basierung der Rechtfertigungslehre im christlichen Gottesbegriff 47

1. Der metaphysische oder der religiöse Gottesbegriff 47
2. Die Rechtfertigungslehre Augustins 48
3. Der Determinismus Luthers 52

§ 7. Die Rechtfertigung und die Anthropologie 54

1. Die Bedeutung der Anthropologie bei den Reformatoren 54
2. Die Rechtfertigungslehre bei Kant 56

§ 8. Die Rechtfertigung in Beziehung zum Erlösungswerk Christi 60

1. Die Rechtfertigung und das prophetische Amt Christi 60
2. Die Rechtfertigung und das königliche Amt Christi 63
3. Die Rechtfertigung und das priesterliche Amt Christi 65
4. Abschließende Kritik 67

§ 9. Die Rechtfertigung in Beziehung zur Erlöserperson Jesu Christi 68

1. Die Beziehung auf den historischen Jesus . . . 68
2. Die Begründung auf den Pneuma-Christus . . . 70
3. Der erhöhte Herr 71

§ 10. Ergebnis 74

1. Resultate 74
2. Gegensatz gegen Cremer 76
3. Gegensatz gegen Holl 78
4. Das Verhältnis zur Mystik 79

---

§ 1. Das Problem.

1. Begriff der Rechtfertigung[1]. Im Mittelalter hat die Rechtfertigungslehre durch den Lombarden ihre Stellung in der Dogmatik erhalten, und zwar dient sie als Ergänzung der Lehre von der satisfactio, obwohl sie dort als Lehre von der Wiedergeburt an ganz anderer Stelle steht. Es ist also eine Verbindung beider Lehrpunkte vorhanden, und doch stehen sie, wie die Rechtfertigungslehre bei Thomas zeigt, in keinem unbedingt notwendigen Zusammenhang. Nun hat auch Luther die Rechtfertigungslehre und die Satisfaktionslehre aneinandergerückt, und zwar so, daß Wilh. Brückner[2] meint, abgesehen von der reformatorischen Idee, sei Luthers Rechtfertigungslehre die Fortsetzung und Fortbildung der scholastischen Theorie. Dann erhebt sich die Frage: stehen bei Luther Rechtfertigungs- und Satisfaktionslehre in dem gleichen — nämlich nicht unbedingt notwendigen — Zusammenhang wie etwa bei Thomas, oder liegen die Dinge bei ihm anders? Luthers Rechtfertigungslehre ist erwachsen nicht in Auseinandersetzung mit der katholischen Rechtfertigungslehre, sondern aus den Konflikten, in die ihn die römische Lehre von der Buße hineinführte. Das geht schon aus der verschiedenen Fragestellung bei beiden hervor; in der

---

[1] Vgl. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung I 126 ff.

[2] Wilh. Brückner, Was ist die Rechtfertigung aus dem Glauben? 1872, S. 20.

katholischen Rechtfertigungslehre ist die Frage: wie wird aus einem Sünder ein aktiv Gerechter? Luther will sich darüber klar werden, wie er einen gnädigen Gott bekommt. Dort ist das Motiv ein Ringen nach der Lebensgerechtigkeit, hier nach der Heilsgewißheit Dagegen ist Luthers Frage aus der katholischen Bußsakramentslehre zu begreifen. Reue, Beichte und Werke behielten für Luther immer den Charakter des Unvollkommenen, Ungenügenden, und die kirchliche Absolution allein konnte ihn von der gnädigen Gesinnung Gottes nicht überzeugen; zudem blieb neben den einzelnen Tatsünden, für die das Bußsakrament Vergebung bieten sollte, noch immer in ihrer ganzen erdrückenden Wucht die Sünde im Herzen, die in ihrer Wurzel Unglaube war. So mußte Luther, über die katholische Lehre hinausgehend, in schweren Kämpfen und Gewissensanfechtungen nach Frieden und Heilsgewißheit ringen, bis er sie dadurch fand, daß er Paulus verstehen lernte. Von da ab steht ihm seine Rechtfertigungslehre fest, die von den Predigten der Jahre 1517—1519 an bis zur wichtigsten Schrift „von der christlichen Freiheit“ mit immer schärferer Klarheit sich ausgesprochen findet.

Sein Problem war: worauf gründet sich mein Heil? Seine Antwort ist: mein Heil gründet sich auf Christus. Demnach kann unsere vorläufige Definition von Rechtfertigung nach Luther lauten: Der Christ weiß im Bewußtsein seiner absoluten Unfähigkeit, den Willen Gottes durch eigne Werke zu erfüllen, sein Heil nicht in sich, sondern allein in Christus, seinem Erlöser, sicher gestellt. Nun ist ferner zu beachten, daß der Mann, welcher im Kloster die Gewißheit der Vergebung seiner Sünden

suchte, die ihm seine Kirche nicht verbürgen konnte, ein frommer Mönch war, dem seine Zugehörigkeit zur wahren Kirche und damit zum wahren Christentum nicht zweifelhaft war. Deshalb redet Luther auch immer nur von den Gewissensnöten der Christenmenschen[1]. Der kämpfende, suchende Luther weiß sich als frommen Christen; aber gerade seine Frömmigkeit führt ihn zu der Erfahrung, daß sie ihn verdammt statt selig macht. Es zittert das eigene Erlebnis im Kloster nach, wenn er jedem die richtige Heilserkenntnis abspricht, der nicht an sich selbst erfahren und gefühlt hat, wie es zu einem Untergang kommen muß mit dem alten Menschen und allen seinen Werken[2], weil diese nichts Anderes bewirken, als daß sie Gottes Zorn auf den Menschen herabziehen. Dieses Erleben ist nach ihm grundlegende Voraussetzung für die andere Erfahrung, daß nur Christus uns aus dieser Verlorenheit herausrettet, woher es dann kommt, daß der rechte Christ zugleich ein Sünder ist, der die Verdammnis verdient, und ein Gotteskind, an dem Gott Wohlgefallen hat. Luther beschreibt dieses innere Erlebnis nicht immer mit denselben Ausdrücken. Gewiß ist nur, daß es sich hierbei um die Imputationslehre handelt. Dem Gläubigen wird die Gerechtigkeit Christi angerechnet. Fraglich ist dabei zunächst, was der Ausdruck „Gerechtigkeit Christi" bedeutet. Es haben ja bei dieser Formulierung später die Kämpfe gegen Osiander eingesetzt. Luther gebraucht oft andere Verbindungen dafür wie: Verdienst Christi; bei diesem Aus-

---

[1] Luther, Ein Sermon von dem Sakrament der Puß, Weimar, I 714.

[2] Luther, Erklärung der 7 Bußpsalmen von 1517, Weimar, I 154ff.

druck denkt er sicher an den Tod Christi, aber nicht so, als ob es nur auf diese Heilstatsache ankomme; denn zuweilen faßt er wohl auch die Haupttatsachen des Lebens Jesu zusammen; seine eigentliche Meinung aber ist am besten in der Augustana[1] wiedergegeben, wo es heißt, der Mensch werde gerechtfertigt „propter Christum". Nur so, in seiner ganzen unbestimmten Weite, ist der Heilsgrund im Sinn Luthers richtig angegeben. Dabei mag man sich dessen erinnern, daß Calvin auch nicht anders denkt. In seinem Römerbrief-Kommentar[2] erklärt er zu Röm 3 25, wenn Paulus von dem „Glauben an Christi Blut rede, wolle er die andern Stücke des Erlösungswerkes sicher nicht ausschließen, sondern nur unter einem wesentlichen Stück das Ganze begreifen". Der ganze Christus ist des Gläubigen Gerechtigkeit. Deshalb definiert Luther in einer späteren Predigt[3] Rechtfertigung einfach als: „Jesus Christus als unsern Seligmacher glauben." Es liegen hier sichtlich Einflüsse der Mystik vor, wie sie am reinsten zu Tage treten im Sermon de duplici justitia 1519[4], in den 14 Trostmitteln 1520[5] und in dem Traktat de libertate christiana[6]. Besonders im letzten Buch dringt Luther darauf, man soll nicht nur den historischen Christus den Leuten predigen, Christi Werke, Leben und Worte in geschichtlicher Weise als Ereignisse der Vergangenheit,

---

[1] Conf. Augustana, IV. Artikel.

[2] Joh. Calvins Auslegung der hl. Schrift, ed. K. Müller, 1. Heft.

[3] Predigt über Gal 4 1—7 in Luthers Werke ed. Buchwald V 169.

[4] Weimarsche Ausgabe II 145: noster est totus cum omnibus bonis suis.

[5] II. Tafel 7. Bild.

[6] Lemme, Die 3 großen Reformationsschriften Luthers 290.

sondern den lebendigen, gegenwärtigen Christus[1]. Damit hängt nun auch eng zusammen die Abwehr gegen den Vorwurf, welchen Möhler in seiner Symbolik erhebt[2], Gott erkläre nach lutherischer Lehre den Gläubigen um der Verdienste Christi willen für gerecht, ohne daß er es in der Tat ist. Dieser Vorwurf kann vielleicht eine extrem orthodoxe Doktrin treffen, Luther trifft er nicht. Der Kern seines religiösen Erlebnisses war doch die Vereinigung mit Christus im Glauben, so daß eine reale Gerechtigkeit, nämlich die Christi, Eigentum des Gläubigen wird. In den Schmalkaldischen Artikeln[3] sagt deshalb Luther, der ganze Mensch ist sowohl hinsichtlich seiner Person wie seiner Werke „gerecht und heilig aus lauter Gnade und Barmherzigkeit in Christo über uns ausgeschütt und ausgebreit"[4]. So ist denn nach Luther der Weg zur Rechtfertigung ein sehr einfacher: disce Christum et hunc crucifixum[5]. Auch Calvin kennt keine andere Weise, seines Heiles sicher zu werden, als die, daß wir uns Christus selbst aneignen. Und auf die Frage, ob Christus sich nicht bereits, als er am Kreuz starb, für uns gegeben hat, um uns zu versöhnen, gibt Calvin scharf die Antwort: non satis est nobis! Wir müssen ihn jetzt annehmen, anders finden wir keine Rechtfertigung[6].

Christus als gegenwärtiger Erlöser Grund unsres Heils: Das ist die These der reformatorischen Recht-

[1] „Der dir und mir Christus ist und in uns wirkt", Lemme a. a. O. 297.

[2] Möhler, Symbolik § 10.

[3] XIII. Artikel.

[4] Müller, Die symbolischen Bücher 325.

[5] Enders, Luthers Briefwechsel I 29.

[6] Calvin, Catechismus Genevensis, Corp. Reform. XXXIV 124.

fertigungslehre. Besteht sie zu Recht? Die Reformatoren haben die Satisfaktionslehre unlösbar verknüpft mit der Rechtfertigungslehre, indem die Lehre vom Erlöser der Lehre von der Rechtfertigung ihren Inhalt gibt. So steht es bei allen Reformatoren. Melanchthon[1] lehrt ebenso wie Luther und Calvin, daß Christi Gerechtigkeit unsere Gerechtigkeit ist: omnia habet, omnia potest, qui Christum habet, hic justitia, pax, vita, salus est[2]. Das „propter Christum" zieht sich durch alle Definitionen von Rechtfertigung hindurch von der Augustana und der Apologie ab bis zu Johann Gerhard[3], Joh. Andreas Quenstedt[4] und Wilh. Baier[5]. Und wenn Baier in seiner Rechtfertigungslehre von Gerhard und Quenstedt abweicht, indem bei ihm die justitia Christi fide apprehensa das formale justificationis ist, er also die Rechtfertigung von der Aneignung der Gerechtigkeit Christi im Glauben abhängig macht, so steht er damit dem echten Luther wieder um so näher. Wie steht es dann mit der Behauptung W. Brückners[6], der reformatorisch-protestantische Grundsatz von der Rechtfertigung sei der zeitlich bedingte Ausdruck einer ewigen Wahrheit, und zwar einer, bei der von Christus keine Rede mehr ist? Bei allen Reformatoren wurzelt die Rechtfertigungslehre in der Erlösungslehre. Wenn diese Verbindung nur zeitlich bedingt, also der Natur der Sache nach nicht notwendig ist, kann dann etwa eine andere

[1] Melanchthon, Loci communes ed. Plitt 164.
[2] A. a. O. 182.
[3] J. Gerhard, Loci communes theologici 1657, Tomus tertius, XIX 250.
[4] Systema theologicum Pars III Cap. VIII 22.
[5] Compendium theologiae positivae 1750 Pars III Cap. V § 15.
[6] A. a. O. 30.

Orientierung stattfinden? Die Beantwortung dieser Frage ist das Problem der vorliegenden Arbeit, die also untersuchen soll, ob die Begründung der Rechtfertigungslehre auf die Erlösungslehre notwendig oder ob eine andere Begründung möglich ist; und wenn jene erste, von Luther gewollte, notwendig ist, dann ist festzustellen, wie die Begründung auf die Erlösungslehre zu fassen ist.

2. Die Tragweite des Problems. Es handelt sich also um die Basierung der reformatorischen Rechtfertigungslehre auf der Erlösungslehre. Aber damit hängen andere Momente zusammen, die heraustreten, sobald wir ins Auge fassen, was bei Luther die religiöse Erfahrung der Rechtfertigungslehre konstituiert hat.

a) Die historisch gegebene Religiosität der christlichen Gemeinde. Der persönliche Christenstand entsteht nur auf dem Grunde und unter Voraussetzung der Kirche[1], was durch die Worte aus der Erklärung des 3. Artikels im Kleinen Katechismus: „in welcher Christenheit" beleuchtet wird. Das entsprach dem Erleben Luthers im Kloster, wo ihn der Klosterbruder einfach auf das in der Kirche lebende Bekenntnis verwies. Ritschl hat den Wert dieser Position Luthers in der Kirche oft betont und anerkannt; die Frage ist nur, was Luther unter der Christenheit versteht, die er als den Mutterboden des persönlichen Glaubenslebens ansieht. Er meint die empirische Kirche nur, soweit in ihr die Gemeinde der Heiligen in Erscheinung tritt[2]. An diese knüpft Luther an, und mit ihr weiß er sich in Verbindung. Das muß maßgebend sein bei der Ent-

[1] Lemme, Wesen des Christentums 180.
[2] Z. B. Erklärung zum Galaterbrief II 256f.

scheidung, ob Luthers Rechtfertigungslehre Ausdruck der Religiosität der christlichen Gemeinde ist, die als Gemeinde der Gläubigen sich über alle Zeiten erstreckt, oder ob sie nur lehrhafte Darstellung ist, unter gewissen historischen Bedingungen geworden.

b) Der Glaube an Christus. Die wichtigste These in den von Luther formulierten Schmalkaldischen Artikeln ist die, daß Christus, unser Gott und Herr, um unsrer Sünden willen gestorben und um unsrer Gerechtigkeit willen auferstanden, daß er allein das Lamm Gottes ist, das der Welt Sünde trägt, daß wir allzumal Sünder sind und werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade durch die Erlösung Jesu Christi in seinem Blut, und daß allein solcher Glaube uns gerecht macht[1]. Allein der Glaube, soweit er Glaube an Christus ist, macht gerecht, denn „der rechte Glaube in Christo bringt mit sich alle Seligkeit“ hatte Luther in der „christlichen Freiheit“ gesagt[2]. Der Gläubige vollzieht den Zusammenschluß mit Christus, wodurch der Einzelne Anteil erhält an dem ganzen Reichtum, der in Christus beschlossen liegt. Darin liegt für die Reformatoren das Hauptinteresse ihrer ganzen Lehre. Erweist sich diese Begrenzung nicht als überflüssig bei einer etwaigen andern Orientierung der Rechtfertigungslehre? Und gewinnt dann nicht das Evangelium einen andern Inhalt, bei dem vielleicht sich der Mensch nicht mehr auf Christus zu stützen braucht? Wäre dem so, dann würden allerdings auch die beiden noch übrigen Momente hinfällig werden, weil das Interesse nicht mehr an ihnen haftet, und das würde schwerwiegende Folgen haben,

---

[1] Pars II Art. I; vgl. Lemme, Wesen des Christentums 193.
[2] Lemme a. a. O. 286.

weil damit die wichtigsten Lehren des Protestantismus und des Christentums überhaupt fallen würden, nämlich die Heilsgewißheit und die Absolutheit des Christentums.

c) Die Heilsgewißheit. Die Beschaffung des Heils durch Christus war für Luther feste Tatsache: Daraufhin weiß auch der Mensch auf das allergewisseste, wie er mit seinem Gott dran ist[1]. Vermöge dieser Objektivität des Heilsgrundes hatte sich Luther aus allen Anfechtungen zum Frieden durchgerungen. Darin bestand für ihn wie für Calvin der religiöse Wert von Taufe und Abendmahl: sie verbürgten dem Einzelnen Heilsgewißheit, weil sie ihm Christus vermittelten. Fällt aber die Erlösung als Grund der Rechtfertigung, so fällt auch der eine Artikel, der Luthers Selbstgewißheit ihren Halt gab, der von der Sündenvergebung, und Heilsgewißheit in der Form, in der Luther sie erlebte, ist nicht mehr vollziehbar. Und damit wird schließlich auch dem letzten Moment der Boden entzogen:

d) Der Überzeugung von der Absolutheit des Christentums. In allen Perioden seines Lebens hat Luther die Absolutheit des Christentums ausgesprochen in der Form, daß Christus der einzige Weg zur Wahrheit und Seligkeit ist. In der „Auslegung deutsch des Vaterunsers" von 1519 heißt es: nur der Sohn des Menschen, sonst niemand kann uns zum Himmel hinaufhelfen „in des haut und auff seinen rucken mussen wir hynauff steygen"[2]. Besonders dringlich redet er in den „Tischreden" davon, daß Christus allein alle Menschen selig

---

[1] Sermon de festo Corporis Christi, Weimar, II 703; Galaterbrief I 308, 339, 389; II 180, 292.

[2] Weimarsche Ausgabe II 84; andere Stellen desselben Inhalts sind Galaterbrief II 194 und Erlanger Ausgabe 55, 305.

mache, daß aber jeder andere Weg unfehlbar zur Verzweiflung führen müsse[1].

Die Beantwortung unsres Problems ist also entscheidend wichtig für das Problem der Absolutheit des Christentums.

Die Frage, der wir also zunächst näher zu treten haben, ist die: gibt es nicht Rechtfertigung, abgesehen von der Erlösung? Ist nicht Rechtfertigung auf dem Weg der Selbsterlösung vollziehbar?

§ 2. Rechtfertigung und Selbsterlösung[2].

1. Erlösung und Selbsterlösung. Befreiung vom Bösen nennen wir Erlösung[3]. So formal bestimmt ist Erlösung der Grundgedanke aller Erlösungsreligionen, des Parsismus wie des Buddhismus und des Christentums. Inhaltlich freilich kann die Fassung des Erlösungsbegriffs eine sehr verschiedene sein, je nachdem das Wesen des Bösen definiert wird.

a) Das Böse kann gefunden werden im bösen Prinzip des kosmologischen Dualismus; dann wird Erlösung ein kosmologischer Prozeß sein, in dem die Erlösung des Einzelnen nicht der Abschluß, sondern nur eine Phase ist in dem großen Weltkampf, den das gute und das böse Prinzip miteinander ausfechten. Die Menschen tragen dazu bei, daß das gute Prinzip zum Sieg

---

[1] Luthers Werke ed. Buchwald VIII 220, 295, 297, 299, 303f.

[2] Vgl. L. Lemme, Christl. Ethik § 23: Die Unfähigkeit des natürlichen Menschen zur Verwirklichung der sittlichen Idee. E. Tröltsch, Erlösung (Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Juni 1907). R. Herrmann, Erlösung (Lebensfragen von H. Weinel. Tübingen 1905).

[3] Erlösung kann auch als Befreiung vom Übel angesehen werden; hiervon wird in diesem Zusammenhang abgesehen.

kommt; aber es kommt nicht auf das Werden ethischer Persönlichkeiten an, sondern darauf, daß im Menschen das Böse ausgeschieden wird zum Zweck der Herbeiführung der Herrschaft des Guten in der Welt. Denn die Methode, nach der das Böse überwunden wird, bleibt keine ethische, sondern ist eine physikalische, vielfach diätetische. Die Folge ist, daß in dem Parsismus, wo die Erlösung „Weltmythologie“ geworden ist, wie Herrmann sagt, die Anthropologie moralistisch gefaßt ist. Wir haben es nicht mit einer wirklichen Erlösungsreligion zu tun, sondern mit einem in Physik getauchten Moralismus, mit Selbsterlösung, wie das auch in den verwandten Strömungen des Gnostizismus zu Tage getreten ist.

b) Das Böse kann gefunden werden in der Sinnlichkeit und begriffen werden aus dem anthropologischen Dualismus von Geist und Materie, wie ihn uns Plato und die Neuplatoniker lehren. Dann ist Erlösung Befreiung von der Sinnlichkeit, oder wenn, wie im Buddhismus, das Böse in der sinnlichen Seite des Menschen als solchen gesehen wird, Befreiung vom Sein, gefunden auf dem Weg des Sichversenkens, der Kontemplation, der Ekstase und der Askese. Eine aristokratische Erlösungslehre, nur wenigen, den Weisen und den Erleuchteten zugänglich; und für diese wiederum ein fortwährendes Ringen, Suchen und Streben, nur den Meistern in kurzen Augenblicken als Besitz gegenwärtig, dann aber wieder ein entschwundenes Phantom. Wenn auch des Weisen Seele im Schauen aus der irdischen Sinnenwelt sich über Raum und Zeit emporgehoben fühlt, so hindert das nicht, daß er wieder zurückkehrt in diese Sinnenwelt und deren Schranken aufs neue an sich fühlt,

um wieder aufs neue sich von ihr loszukämpfen. Er muß wieder Sprosse um Sprosse emporklimmen, um im nächsten Moment wieder zurückzusinken. Wenn wir daher diese Weise auch als Selbsterlösung bezeichnen, so ist das allein noch kein Grund dagegen, daß man sagt, auch die außerchristliche Erlösung sei echtes und rechtes religiöses Erlebnis[1], oder es sei unbestreitbare Tatsache, daß Menschenherzen in außerchristlichen Religionen Freiheit und Frieden gefunden haben[2]. Mag man auch das religiöse Erlebnis nicht bestreiten wollen — wenn auch dort, wo durch selbstherrliche Askese das Gebet aufgehoben wird, Religiosität im engern Sinne des Wortes nicht sein kann —, so ist doch Erlebnis noch kein dauernder Besitz, nichts, worauf der Frieden eines ganzen Lebens gegründet werden könnte. Und wiederum sind Freiheit und Frieden relative Begriffe, was schon hervorgeht aus dem Wort Jesu über wahre Freiheit[3] und über den Frieden, den er in andrer Weise zu geben vermag, als ihn die Welt gibt[4]. Was hilft dem Jünger Buddhas ein durch die Selbstverherrlichung der Weltverneinung gewonnener Frieden, wenn er nie aufhören darf, ihm in Stillestellung des Geistes- und Gemütslebens nachzujagen? Das erinnert hinsichtlich der Selbsttätigkeit an Goethes Weisheit: „wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen“, steht aber nicht auf der Höhenlage christlicher Erlösung, weil jedes Verständnis fehlt für die Aufgaben der Erlösten in der Welt. Frieden im Sinn der Harmonie mit sich selbst und der Welt ist nur erreichbar im Besitz eines höchsten Gutes, auf das man sich gründet in Zeit und Ewigkeit, und zu solchem

[1] So Tröltsch.
[2] So Herrmann.
[3] Joh 8 36: ὄντως ἐλεύθεροι.
[4] Joh 14 27.

Frieden zu führen ist die asketische Erlösung unfähig, weil sie keine Möglichkeit hat, über den Dualismus hinauszuführen.

c) Das Böse wird ferner gefunden in der Endlichkeit der unvollkommenen Kreatur. Dann läuft Erlösung hinaus auf eine Befreiung aus diesem geteilten Dasein in dem Einswerden mit der Gottheit. Es steht aber in Frage, wie es bei solcher Fassung des Bösen zu einer Erlösung kommen soll. Ist der Mensch als endlicher unvollkommen, so daß seine Sünde nur ein Mangel ist, der an dem unvollkommenen Geschöpf natürlich und entschuldbar ist, so ist nicht einzusehen, wie die Sündlichkeit je soll aufgehoben werden können. Dazu kommt, daß derselbe endlich-unvollkommene Mensch doch noch Gutes in sich trägt, so daß für ihn Erlösung eine Entwicklung aus der anfänglichen Naturverhaftung heraus, aber zugleich ein Herausstellen des Göttlichen in der eignen Brust ist; das setzt eine immanente Entwicklung reflexiver Art voraus, von der bezweifelt werden muß, ob der Optimismus, daß sie ihre Bestimmung erreicht, berechtigt ist.

J. G. Fichte hatte in der Sehnsucht, sich von den Hemmnissen des endlichen Daseins unabhängig zu machen, den Glauben an eine moralische Weltordnung postuliert und dem, der um des Gewissens willen recht tut, das Recht zu der Zuversicht, daß er der Erfüllung seines Zwecks sich annähere, zugestanden [1]. Er sagt: „es dringt sich mir auf der unerschütterliche Glaube, daß es eine

[1] J. G. Fichte „über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“, Werke V 185, und „Appellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheismus“, Werke V 205 f. (Fichtes Werke, Berlin 1845).

feste Ordnung gebe, nach welcher notwendig die reine moralische Denkart selig mache."[1]

Demgegenüber fragt C. A. Thilo[2] mit Recht: wo liegt die Bürgschaft für den Grund dieser Zuversicht, daß die Seligkeit der notwendige Erfolg sein werde? Woher hat der sittliche Wille die Sicherheit, daß er sich auf diesem Wege halte und nicht von ihm abgleite? Fichte zweifelt nicht an den Sieg des Guten oder an die Erlösung vom Bösen, und doch hat er keine objektive Bürgschaft dafür; er bleibt stehen bei der Sehnsucht nach dem Sieg des Guten.

Thilo weist weiter[2] darauf hin, daß Fichte auch in der späteren Schrift „Anweisung zum seligen Leben"[4] über diesen Standpunkt nicht hinauskommt. Wohl stellt er Gott statt der moralischen Weltordnung an die Spitze seiner Gedankenentwicklung, aber er lehrt diesen Gott finden in der eignen Brust, in den Tiefen des Selbstbewußtseins[5].

Deshalb ist Seligkeit die Einkehr in sich selbst[6] oder die Rückkehr in das Göttliche[7], erreichbar dadurch, daß der Mensch sich versenkt in den Urgrund des eignen Bewußtseins oder sich umdenkt in ein Moment des Unendlichen. Zwar glaubte Fichte sich bei dieser Entwicklung in Übereinstimmung mit der Lehre des Johannes-

---

[1] Fichte, Werke V 207.

[2] O. Flügel, Religionsphilosophie in Einzeldarstellungen, Heft IV S. 11f.

[3] O. Flügel a. a. O. 13.

[4] Fichte, Werke V 307ff.; vgl. K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie V 907ff.

[5] Fichte, Werke V 472.

[6] Fichte, Werke V 413.

[7] Fischer a. a. O. 917.

evangeliums[1], aber wie sehr er in Wirklichkeit diesem Gewalt antut, tritt zu Tage bei der Erklärung der Worte: „Das ist Gottes Lamm, das der Welt Sünde wegträgt", was heißen soll: Christus beseitigt den Wahn von Sünde und die Scheu vor Gott[2]. Sünde ist also nach Fichte ein Wahn, keine positive Macht. Aber damit, daß man Sünde für Wahn erklärt, ist noch kein Übel der Welt real aufgehoben und keine Sünde beseitigt. Das Böse negieren heißt nicht das Böse aufheben, vom Bösen erlösen. Das vermag Fichtes Theorie nicht, und damit leistet sie nicht, was sie erstrebt, den Menschen zurückzuführen zu Gott.

d) Die christliche Lehre von der Erlösung nun hat ihre Eigentümlichkeit darin, daß sie alle Selbsterlösung ausschließt. Und das basiert auf dem christlichen Begriff vom Bösen. Das Christentum sieht das Böse wurzelnd in der Egoität, in dem Ichleben des Geschöpfes, aus dem heraus der Mensch eine in seinem Zentrum verkehrte Stellung zu Gott einnimmt Das Christentum nennt das Böse Sünde, die *ἀνομία* ist[3], Schuld gegen Gott, weil freie Willenstat des Menschen. Es ist Widerspruch unsres Willens gegen Gottes Willen, denn der Mensch hat sich selbst in göttlicher Zulassung zu dem bestimmt, was schlechterdings nicht sein soll. Ist das so, dann hat Bavinck recht: „wenn die Sünde eine Tat des Willens ist, und wie jede tiefere Selbsterkenntnis lehrt, nicht der Ausfluß einiger äußerlicher zufälliger Willenstaten, sondern der des Willensvermögens, wenn sie ein habitus und Gesinnung ist, die schon von Geburt mit-

[1] Fichte, Werke V 476.
[2] Fichte, Werke V 490.
[3] 1 Joh 3 4.

gebracht wird, dann ist der Weg der Selbsterlösung für den Menschen vollkommen ausgeschlossen."[1]

2. Rechtfertigung und Selbsterlösung. Wir sind im Gegensatz zu Herrmann[2] zu dem Schluß gekommen, daß es wirkliche Erlösung nur in der christlichen Religion gibt. Das aber kommt daher, weil erst im Christentum das Böse voll und ganz erkannt ist. Nun sollen ja nach Herrmann auch alle andern Religionen von jeher gewußt haben, daß es Selbsterlösung streng genommen nicht gibt, weil überall die Hilfe und Unterstützung der Gottheit bei der Erlösung mitwirke[3]. Herrmann selbst nennt nur den Buddhismus eine Religion reiner Selbsterlösung; doch sind die andern nach seiner eignen Darstellung nicht auszuschließen. In der orphischen Religion ist der Weg zur Erlösung Askese; in der platonischen Religion stilles Sichversenken, Klarheit der Erkenntnis, Entbindung des Willens; im Parsismus Opfer, Gebet, Kulturarbeit, bewußte Sittlichkeit; und gar nicht erwähnt ist die Religion, welche die moralische Selbsterlösung am entschlossensten gefordert hat, das Judentum, insbesondere das pharisäische. Allerdings ruht der Bestand Israels auf der Erlösung aus dem Diensthause Ägyptens, die den Bund Gottes mit seinem Volk begründet hat, aber auf Grund dieser Voraussetzung wird von des Menschen Selbsttätigkeit die Erfüllung der Bundespflichten gefordert. Der Mensch ist also doch auf sich gestellt, er muß sich erlösen. Dann ist die andere Frage, wie sich zu solcher Selbsterlösung die

---

[1] H. Bavinck, Christliche Weltanschauung (übersetzt von Hermann Cuntz 1907) S. 63.

[2] Herrmann a. a. O. 2.

[3] Herrmann a. a. O. 32f.

Rechtfertigungslehre verhält. Hat bei einer moralischen Selbsterlösungslehre eine Rechtfertigungslehre einen Sinn? Bei der Beantwortung dieser Frage muß berücksichtigt werden, daß die paulinische Rechtfertigungslehre im Gegensatz zur moralischen Selbsterlösung des Judentums entstanden ist.

a) Die Rechtfertigungslehre im Judentum[1]. Um das Heil erlangen zu können, hat Gott den Menschen die Thora gegeben. Nun sind die Werke des Gesetzes in des Menschen Hand gelegt, um sich damit das Heil zu verdienen. Anteil am Heil erlangt also der Jude durch die Erfüllung des Gesetzes. Anteil am Heil hat, wenn die זְכוּת zugesprochen werden kann im Endgericht, d. h. über wen Gott am großen Gerichtstag das „Nicht-Schuldig" aussprechen kann. So beschaffen ist der Mensch צדק, denn er hat alle מצוות erfüllt. Da aber nicht viele Menschen alle Gebote erfüllen werden, so urteilt Gott nach dem, was überwiegt, so daß es auf Rechnung beruht, ob ein Mensch gerecht ist oder nicht. Bücher werden aufgetan, in denen alle Gesetzeserfüllungen und alle Gesetzesübertretungen gebucht sind, und danach richtet sich die Verhaltungsweise Gottes. Mithin erfolgt die Rechtfertigung im göttlichen Gericht in der Weise eines analytischen Urteils. Die Frage ist: was bedeutet diese Rechtfertigungslehre im Leben der Juden? Frieden gibt sie ihm nicht; dafür spricht die Gottesvorstellung und das Gefühl der Unsicherheit, das den Juden beherrscht. Gott ist der Richter über Tod und Leben, der König im Sinn eines Despoten, der Fordernde, der

---

[1] Vgl. F. Weber, Jüdische Theologie 277 ff. und W. Bousset, Die Religion des Judentums 435 ff.

mit seinen Gesetzen die Gewissen nicht zur Ruhe kommen läßt. Dem entspricht dann die Ungewißheit und das Mißtrauen, das den Menschen in immer neue Werke der Buße hineintreibt, um am Ende so viel Lohn erarbeitet zu haben, daß vielleicht Gottes Zorn sich gegen den Menschen in Gnade und Barmherzigkeit wandelt. Das Bewußtsein der eignen Unzulänglichkeit läßt keinen Frieden aufkommen im Menschenherzen. Und fehlt der Friede des Gewissens, so fehlt auf der andern Seite auch die Demut, welche empfänglich macht für Gottes Gaben. Konnte man nicht alle Gebote erfüllen, so doch einen guten Teil derselben, mit dem man sich begnügte, weil es ja nur darauf ankam, daß auf der Gerichtswage die guten Werke schwerer wogen als die bösen. Das ist die Stimmung des Pharisäertums zur Zeit Jesu; sie haben das Gesetz, und ihnen gegenüber steht das verfluchte Volk, das vom Gesetz nichts weiß. Dann freilich fragt man sich mit Recht: wozu bei dieser Stimmung noch eine Rechtfertigungslehre? Der Mensch hat infolge seiner guten Werke Anspruch auf Lohn; er zwingt dem Richter das Urteil ab und pocht ihm gegenüber wohl noch auf seine Gerechtigkeit, wie wir das aus dem Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner kennen. Geht es dann nach dem Satz, daß eine Verhaltungsweise der andern entspricht, so ist das Urteil Gottes im Endgericht eigentlich selbstverständlich, überflüssig, nur dramatischer Abschluß und bedeutsam nur dadurch, daß das Urteil, eventuell die Rechtfertigung, der menschlichen Unsicherheit über das Endergebnis ein Ende macht. Der Mensch hat sein Ziel erreicht durch eigene Kraft, und Gottes Urteil stellt nur heraus, was schon vorhanden ist.

b) Der Gegensatz des Paulus dazu. Paulus ist mit dieser Selbstherrlichkeit des Pharisäismus gescheitert[1] und er stellt seinem ganzen früheren Leben nun scharf gegenüber die Rechtfertigung aus Gnaden in Christo dem Erlöser[2]. So tritt bei ihm an die Stelle der Religion der Selbsterlösung die Erlösungsreligion[3]. Dahin kam Paulus durch die Erkenntnis von der menschlichen Unfähigkeit, das Gesetz zu erfüllen[4], wie von der Wertlosigkeit alles Tuns des Ichs[5], und das bedeutet eben die Aufhebung der Ichreligion[6]. Der Mensch kann von sich aus in keiner Weise die Gerechtigkeit, d. h. die religiöse Normalität vor Gott, erreichen; er müßte verzweifeln, weil für ihn nur das verdammende Urteil Gottes übrig bleibt; er wäre von der Erlangung des transzendenten Heilsgutes für immer ausgeschlossen, wenn dieses nicht als göttliche Gabe vorhanden wäre, als Ergebnis einer Erlösung, die Gott für seine Menschheit beschafft hat.

c) Ergebnis. Nur Erlösung, nicht Selbsterlösung also führt zum Ziel, und eine Rechtfertigungslehre hat bei Selbsterlösung keinen Sinn. Sie schließen einander aus, denn der Mensch mit all seinem Selbsterlösungsstreben bringt es nicht fertig, die Sphäre der σάρξ zu durchbrechen, der beide, Heiden wie Juden, in gleicher Weise unterstehen. Auch das Gesetz war nicht imstande, über das σάρξ zu erheben, es deckte den Zwiespalt zwi-

[1] Röm 2 17ff. 3 9–20 7 8–11.
[2] Röm 3 24 4 5 15ff. 25 10 3 11 6; 1 Kor 1 30; 2 Kor 5 14 21; Gal 5 6.
[3] Röm 8 3; 2 Kor 5 18f.; Ephes 2 8; Phil 3 9.
[4] Röm 3 23; Gal 2 16.
[5] Röm 3 27–30 9 15 16.
[6] Gal 2 20.

schen Sein und Seinsollendem nur mehr auf[1]. Das hindert nicht die Anerkennung sittlicher Leistungen der justitia civilis. Aber an der Macht des Bösen scheitert der Weg der Selbsterlösung; ihr ist die ganze natürliche Menschheit unterstellt[2]. Das hat Jesus am klarsten ausgesprochen in jenem Nikodemus-Gespräch: was von Fleisch geboren wird, das ist Fleisch[3]. „Der Mensch in seinem natürlichen Zustande, so wie er vor und außer der Lebensbestimmtheit durch Jesum Christum durch die Impulse des Ichs in Bewegung gesetzt wird — sei's auch in der Richtung auf ethische Ziele und unter religiösen Direktiven — ist unfähig zur Verwirklichung der sittlichen Idee.“[4] Damit verliert den Ewigkeitswert alle und jede natürliche Religion, die überall dort ist, wo der Mensch seine natürlichen Kräfte in ungebrochener Weise zu einem höheren Ziel fortzuentwickeln sucht. Alle diese natürlichen Strebungen und Bemühungen läßt das Christentum weit hinter sich, indem es ihre Notwendigkeit anerkennt und ihre Ergebnislosigkeit feststellt; und damit sprechen wir das Christentum an nicht als eine — wenn auch die höchste — unter vielen Erlösungsreligionen, sondern als die Erlösungsreligion, welche gibt, was die andern nicht erreichen nach dem Wort Zöcklers: „Die Menschheit erreicht ihr Ziel nicht anders als in und mit Christo.“[5]

---

[1] Gal 5 17 3 10; Röm 4 15 5 20 7 8.
[2] Röm 5 6; Kol 2 13; Ephes 2 1 5.
[3] Joh 3 6.
[4] Lemme, Christliche Ethik I 274.
[5] Realencyklopädie für prot. Theol. u. Kirche XII 629.

§ 3. Das Christentum als Erlösungsreligion[1].

Dem Christentum ist Erlösung die Tat Gottes in Jesu Christo zur Befreiung von den Hemmnissen der Gottesgemeinschaft.

1. Der Erlöser. „Paulus ist es gewesen, der das Evangelium bestimmt so gefaßt hat, daß es die Botschaft ist von der geschehenen Erlösung und dem bereits gegenwärtigen Heil“, sagt Harnack[2]. Und weiterhin meint er, daß der Begriff der Erlösung gar nicht so ohne weiteres in die Predigt Jesu eingestellt werden könne[3]. Mag man zugeben, daß die Begriffe „Erlösung“ und „Rechtfertigung“ dem Wortlaut nach in der Predigt Jesu fehlen, so müssen doch, wenn Erlösung Befreiung vom Bösen, vom Übel in seiner schlimmsten Form ist, und wenn Rechtfertigung identifiziert wird mit Sündenvergebung, der Sache nach beide Begriffe in dem Evangelium der Gotteskindschaft enthalten sein. Und mögen auch die Worte aus den Kindheitsgeschichten: αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν[4] historisch nicht verwendet werden können, mag man absehen von dem Johanneswort: οὗτος ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου[5], so steht doch Jesu Ausspruch fest, daß des Menschen Sohn gekommen ist, zu suchen und zu retten, was verloren ist[6]. Jesus weiß sich als den Bringer der großen Gottesgabe, des Reiches Gottes[7]; das ist der Grundton in seiner Predigt zu Nazareth[8], in seiner Ant-

---

[1] Vgl. Lemme, Das Wesen des Christentums und die Zukunftsreligion.

[2] Siehe Harnack, Wesen des Christentums 1900, S. 111.

[3] Harnack a. a. O. 115.

[4] Matth 1 21.

[5] Joh 4 12.

[6] Luk 19 10.

[7] Matth 12 28; Luk 17 21.

[8] Luk 4 21.

wort an Johannes den Täufer[1] und in der großen Aussendungsrede[2]; demselben Anspruch begegnen wir in den Wehereden über Chorazin und Bet Saida[3] wie in dem Wehe über Jerusalem[4]. Überall die Gewißheit, daß Jesus der Welt eine neue Stufe des religiösen Bewußtseins bringe, was vollends klar wird, wenn wir die inhaltlich ebenbürtigen Stellen aus dem Evangelium des Johannes dazu nehmen. Dieses ist ja nichts andres als die Botschaft vom Weltheiland. Da ist Jesus das Licht, wo alles ringsumher in Finsternis lagert[5]; das Lebensbrot, ohne dessen Genuß die Menschen keinen Anteil am Leben gewinnen[6]; der große Befreier, der die Knechte der Sünde zur wahren Freiheit hinzuführen vermag[7]. Und er ist Erlöser durch den göttlichen Wert seines Wesensgehaltes[8] als der „Sohn Gottes", welcher von oben her kommt und allein im Besitz der Gotteserkenntnis ist, weil er allein den Vater kennt[9]. Aus der ewigen Welt Gottes herabsteigend nimmt er Anteil am Geschick der Menschen, um sie alle mit sich hochzuziehen. Und in der Vollmacht seines Sohnesbewußtseins spricht er den Menschen Sündenvergebung zu[10], ohne sich der Gotteslästerung schuldig zu machen.

2. Die Erlösung. Worin besteht die Erlösung, welche Jesus bringt? Wir haben Erlösung bestimmt als Befreiung vom Bösen. Wenn wir uns die Stimmung des Judentums vergegenwärtigen, ergibt sich uns eine

---

[1] Matth 11 4–6.
[2] Matth 10.
[3] Matth 11 20–24.
[4] Matth 23 37.
[5] Joh 8 12 14 f.
[6] Joh 6 53.
[7] Joh 8 34 36.
[8] Lemme, Brauchen wir Christum, um Gemeinschaft mit Gott zu erlangen? 1906, S. 17.
[9] Matth 11 27.
[10] Mark 2 5; Luk 7 49.

dreifache Bestimmung, welche in den Evangelien vorliegt für den Begriff der Erlösung.

a) Erlösung ist Befreiung von der Herrschaft des Satans, wie Jesus seine Jünger beten lehrt: ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ[1]. Es stehen sich scharf gegenüber das Reich Gottes (βασιλεία τοῦ θεοῦ) und die Welt als das Herrschaftsgebiet des Teufels (κόσμος οὗτος), dem alle von Natur unterstellt sind. Bringt Jesus nun das Reich Gottes auf die Erde, so wird damit Satan gestürzt und eine Befreiung ermöglicht für alle, welche er gebunden hatte. Als Bringer der Gottesherrschaft ist Jesus Besieger Satans; das spricht er aus Matth 12 28 29 und Luk 10 18 19, danach handelt er in all seinen Dämonenaustreibungen.

b) Erlösung ist Befreiung vom Gesetzesjoch. Nicht das Gesetz im Sinn des ethischen Gotteswillens hat Jesus aufgehoben, dessen sittliche Forderungen er bestätigte und vertiefte, aber die Knechtschaft des Gesetzes[2]. Unter der Anforderung der quantitativ drückenden Gebote lastete die Schuld auf dem Volk, die nicht zu beseitigen war durch Opfer und Werke der Buße. Der Mensch war dem Gesetzgeber gegenüber in untilgbarer Schuldhaft. In Anbetracht derselben lehrte Jesus seine Jünger vertrauensvoll zum himmlischen Vater aufschauen und kindlichgläubig bitten: ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν[3]; wo die Schuldner nicht bezahlen konnten, waren sie hingewiesen auf den Vater, der in Gnaden die Schuld erließ[4].

c) Erlösung ist Befreiung von Eigenwillen. Eine neue Lebensordnung brachte die Jüngerschaft Jesu mit sich, die tief einwirkte auf die bestehenden sozialen Ver-

---

[1] Matth 6 13.
[2] Matth 11 28—30.
[3] Matth 6 12.
[4] Luk 7 41.

hältnisse; aber nicht, weil es sich um eine Sozialreform handelte, sondern weil das Zentrum des Menschen im Tun und Denken eine neue Richtung bekam. Die Nachfolge Jesu bedingte die Aufgabe des eignen Willens; Jesu Jünger beteten: γενηθήτω τὸ θέλημά σου[1] in demselben Sinn, in dem Jesus im Garten Gethsemane das eigne Wollen hineingelegt hatte in Gottes Vaterwillen. Die Hingabe des Eigenwillens war aber identisch mit der Aufhebung des Ichlebens, weil der Jesusjünger sich selbst erst in der Gemeinschaft mit Gott recht fand[2].

Die ewige Bestimmung des Menschen wurde realisiert in der Gotteskindschaft, so daß schon auf Erden der an Jesus gläubige Mensch vom Tod zum Leben durchgedrungen war[3]. Tod ist dabei verstanden als das Eigenleben, das Leben außer Christus, von dem nur Christus befreien kann, indem er der Bringer des göttlichen Lebens ist, das sich in diese Welt hinabsenkt und aufgenommen wird von gläubigen Jüngerherzen. Diese erfahren an sich die Liebe Gottes, welche ihr ganzes Sünderleben zudeckt, dasselbe, was wir an andrer Stelle Rechtfertigung nennen würden, die Vergebung der Sünden.

3. Wer erlangt die Rechtfertigung? Jesus hat die relative Gerechtigkeit, wo er sie fand, rückhaltlos anerkannt[4]. Aber er hat auch das Wort gesprochen: „wenn ihr alles getan habt, was euch befohlen ist, so sprechet: wir sind unnütze Knechte“[5]; und im Vergleich zur Gottesgerechtigkeit, nach der die Jesusjünger trachten sollten, heißt es von den andern: ὑμεῖς πονηροὶ ὑπάρχοντες[6]. Am klarsten tritt die Beurteilung der Menschen durch

---

[1] Matth 6 10.
[2] Luk 9 25.
[3] Joh 8 51 11 25 26 5 24.
[4] Mark 10 21; Luk 15 7.
[5] Luk 17 10.
[6] Luk 11 13.

Jesus heraus in seinen Wehereden über die Pharisäer, deren Werkgerechtigkeit er jeden Wert vor Gott abspricht[1], und in dem Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner[2]. Die Demut des Verzichts auf Eigenwert vor Gott macht es, daß der Zöllner gerechtfertigt hinabgeht in sein Haus, während das Rühmen moralischer Selbsterlösung scharf abgewiesen wird. Damit ist die Frage beantwortet, wem die Rechtfertigung zuteil wird: die Reichsgottesbotschaft ist eine Verkündigung der Gnade, welche nicht fordert, sondern nur Empfänglichkeit sucht, um sich erschließen zu können. Nicht dem moralisch vortrefflichen Menschen spricht Jesus das Reich zu: es gilt denen, die es innerlich aufnehmen; den Armen, welche nichts haben, was sie vor Gott niederlegen könnten, um Lohn dafür zu heischen; den Sündern, welche reumütig an ihr Herz schlagen und umkehren von ihrem bösen Lebenswandel in der Erneuerung ihres Sinnes; den Kranken und Elenden, die den Arzt suchen, der allein ihnen helfen kann. Alle ohne Ausnahme bedürfen der Umkehr von Herzensgrund, der μετάνοια nach dem Jesuswort: „auch ihr, wenn ihr nicht umkehret, werdet so untergehen alle“[3], oder dasselbe gesagt in johanneischer Sprachweise: „es sei denn, daß jemand von neuem geboren werde, kann er das Reich Gottes nicht sehen“[4]. Wo aber immer dürstende Seelen nach dem Wasser des Lebens lechzen, wo bittende, bettelnde Menschen sich Jesu nahen, da gibt er ihnen die Gabe Gottes als königlich freies Geschenk. In der Abhängigkeit von der göttlichen Gnade lebten, die sich von ihm weisen ließen, so wie er in der Abhängigkeit von seinem Vater lebte.

---

[1] Matth 23.
[2] Luk 18 10–14.
[3] Luk 13 3 5.
[4] Joh 3 3.

4. Rechtfertigung ohne Jesus. Dieses Problem erhebt sich beim Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner, wo allein in den Evangelien das Wort δικαιοῦσθαι vorkommt[1].

Wenn wir uns den Gleichnischarakter der Geschichte vergegenwärtigen, so ist wohl klar, daß in ihr nicht eine Rechtfertigung ohne Jesus gelehrt werden soll. Ebensowenig, wie aus dem Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus eine Theorie über Himmel und Hölle als Lokalitäten gebildet werden kann, duldet das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner über den Sinn des Gleichnisses hinaus eine Verwendung, welche die Sorglosigkeit des Gleichnisses in Nebenumständen mißbraucht. Gegen solchen Mißbrauch spricht die gesamte übrige Überlieferung, wonach feststeht, daß Jesus das Heil an seine Person bindet, er mithin das sein will, was im 1. Timotheusbrief von ihm gesagt ist: ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der sich selbst zur Erlösung für alle gegeben hat[2]. Es gibt wohl Religion ohne Jesus, es gibt edles Streben und wirkliche Sittlichkeit ohne Jesus, aber es gibt keine Kindesgemeinschaft mit dem himmlischen Vater ohne Jesus[3]. Wie niemand den Vater kennt ohne den Sohn[4], so hat das ewige Leben, wer den Sohn suchet und glaubet an ihn[5]. Sein Kommen in die Welt ist die große κρίσις, die Zeit der Entscheidung[6], auf die Propheten und Könige gewartet haben[7], die große Heilszeit, die niemand versäumen darf[8].

---

[1] Luk 18 14.
[2] 1 Tim 2 5 6.
[3] Joh 14 6 15 4.
[4] Matth 11 27.
[5] Joh 6 40.
[6] Luk 13 6–9.
[7] Luk 10 23 24.
[8] Matth 25 1–13.

5. Jesu Tod als λύτρον[1]. Jesus hat den Menschen die Sündenvergebung zugesprochen vor seinem Tod[2]. Und doch steht fest, daß er selber seinen Tod, nachdem es einmal zur geschichtlichen Notwendigkeit dieses Todes gekommen war, gedeutet hat als Beschaffung einer Erlösung für viele. Mag auch in Mark 10 45 und in Matth 26 28 die Gemeindeüberlieferung mitgearbeitet haben an der heutigen Fassung der Worte; daß Jesus gar nicht anders konnte, als seinen gewaltsamen Tod in das Ganze seines göttlichen Berufes einordnen, sagt auch das Johannesevangelium[3]. Der Reine geht ein in das Todesgeschick der Sünder, er trägt ihre Schuld mit; und sein Kreuz wird zur Vernichtungsstätte aller menschlichen Hoheit und Größe, während zugleich die, welche glaubensvoll unter seinem Kreuz stehen, ahnen, daß hier ein neuer Bund geschlossen, daß hier die Brücke geschlagen wird, welche Zeit und Ewigkeit verbindet. Sein Leiden betrachtet er nicht als den Zusammenbruch seines Lebenswerkes, sondern als göttliche Notwendigkeit, als Verwirklichung eines höheren Ratschlusses[4].

6. Ergebnis. Jesus bringt als der Gottessohn von oben her den Menschen die Gabe des Reiches Gottes,

---

[1] Vgl. Kühl, Das Selbstbewußtsein Jesu. Biblische Zeit- und Streitfragen 1907. G. Hollmann, Die Bedeutung des Todes Jesu nach seinen eignen Aussagen auf Grund der synoptischen Evangelien 1901. Runge, Erläuternde Bemerkungen zu Mark 10 45. Zeitschr. für ev. Theol. 1889. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung II 70ff. B. Weiß, Lehrbuch der bibl. Theol. des N. T. 1903. B. Weiß, Die Religion des N. T. 1903.

[2] Vgl. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie I 203. Ph. Bachmann, Die Bedeutung des Sühnetodes Christi für das christliche Gewissen, S. 14, 16. A. Seeberg, Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung S. 364.

[3] Joh 12 24 17 19.

[4] Matth 26 39 42.

für die er nichts weiter als die Empfänglichkeit eines demütigen Sinnes fordert. Sein Erlöserberuf vollendet sich in seinem Tod, den er erkennt als göttliche Notwendigkeit zum Besten der Menschen. Er betrachtet seinen Tod als Bundesstiftung[1] und als Sühnetod[2], als Abschluß seines Berufes, die Botschaft der göttlichen Liebe einer in Sünden verlorenen Welt nahezubringen. Diese Liebe Gottes offenbart sich im Sohn[3] und nur in ihm, so daß er allein der Weg ist, der zum Vater führt; wogegen einige Gleichnisse[4] nur scheinbar von einer freien Sündenvergebung Gottes ohne die Vermittlung Jesu reden.

§ 4. Rechtfertigung und Erlösung bei Paulus.

Die paulinische Rechtfertigungslehre läßt sich am kürzesten und besten zusammenfassen in die eignen Worte des Apostels: ἡμεῖς δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ[5].

1. Das Problem der paulinischen Rechtfertigungslehre[6]. Man versucht heute den Apostel

---

[1] Matth 26. [2] Mark 10 45; Joh 1 29 10 15 17 19.

[3] Joh 3 16. [4] Luk 15 11 ff. 18 10 ff.

[5] 2 Kor 5 21.

[6] Vgl. Pfleiderer, Der Paulinismus, 2. Aufl., 1890. Häring, δικαιοσύνη θεοῦ bei Paulus 1895. Herm. Beck, δικαιοσύνη θεοῦ, Lemmes neue Jahrbücher 1895. J. Tob. Beck, Erklärung des Briefes Pauli an die Römer 1884. E. Schäder, Die Bedeutung des lebendigen Christus für die Rechtfertigung nach Paulus 1891. A. Deißmann, Die neutestamentl. Formel „in Christo Jesu" untersucht 1892. W. Karl, Beiträge zum Verständnis der soteriologischen Erfahrungen und Spekulationen des Apostels Paulus 1896. M. Brückner, Die Entstehung der paulinischen Christologie 1903. K. Müller, Beobachtungen zur paulinischen Rechtfertigungslehre, Theol. Studien M. Kähler dargebracht 1905. A. Jülicher, Paulus und Jesus 1907. Rüegg, Der Apostel Paulus und sein Zeugnis von Jesus Christus 1906.

Paulus allgemein dadurch zu verstehen, daß man seine Gedanken auf ihre Zusammenhänge mit der jüdischen Gedankenwelt zurückführt. Paulus war seinem Denken nach Pharisäer; so ist nichts natürlicher, als daß er in der ganzen Anschauungswelt des Pharisäertums heimisch ist. Die pharisäischen Grundprobleme erfüllen sein Denken, und es ist selbstverständlich, daß er mit allen den Pharisäern zur Verfügung stehenden Begriffen die Beantwortung jener Probleme versucht hat. Deshalb liegt auch der Rechtfertigungslehre des Paulus dasselbe Problem wie der jüdischen Rechtfertigungslehre zugrunde: wie wird ein Mensch gerecht vor Gott?[1] Auch die Begriffe stammen aus der vorchristlichen Zeit des Apostels. In seinem großen Kampf mit den Judaisten, welche seine Missionsgemeinden verwirren wollten, weiß er sich formell mit seinen Gegnern vollständig eins in der Fragestellung[2]. Er arbeitet mit jüdischem Material; nur daß er es in einer neuen Weise verarbeitet, daß die Begriffe eine ganz andere Bedeutung erhalten, so daß seine Antwort auf das Problem eine andere wird, als die der Pharisäer gewesen war.

Und das kommt daher, weil noch zwei bedeutsame Momente hinzutreten. Denn auf der andern Seite knüpft der Christ Paulus mit seinem Evangelium nach seinem eignen Bekenntnis in 1 Kor 15 3 an die in der Urgemeinde herrschende Anschauung an. Er hat das Bewußtsein seiner Eigenart, das ihn berechtigt, seine Predigt „sein" Evangelium zu nennen; und doch stellt er seine Übereinstimmung mit den Uraposteln fest[3]; und diese muß auch statthaben nach 1 Kor 15 3 bei der

[1] Vgl. § 2. [2] Vgl. Häring.
[3] Gal 1.

Deutung des Todes Jesu als eines Opfers zum Besten für die Sünder. Wenn nun auch Jesus seinen Tod als Opfer gedeutet hatte, so kann zwischen dem Evangelium des Paulus und der Botschaft Jesu nur das Neue von Tod und Auferstehung Jesu liegen, und dazu der eigenste Besitz des Apostels, sein Erlebnis bei Damaskus, wo ihm der gekreuzigte Jesus als Lebendiger entgegentrat. Aus diesen, der Zeit seines Christenlebens entstammenden Momenten ergab sich die Umbiegung der Frage nach der Rechtfertigung. Das Problem war für Paulus durch seine pharisäische Vergangenheit gegeben; in der Lösung dieses Problems aber verbanden sich zu einem neuen Ganzen das jüdische Begriffsmaterial, die christliche Gemeindeüberlieferung und das persönliche Erlebnis des Paulus.

2. *Die Beantwortung des Problems durch Paulus.* Das Judentum lehrte die Gerechtigkeit durch Werke. Dem stellt Paulus die Gerechtigkeit aus Gnaden gegenüber: χάριτι θεοῦ εἰμι ὅ εἰμι[1]. Der Mensch kann von sich aus die religiöse Normalität nicht erreichen; er besitzt keinen von Gott anzuerkennenden Wert, den er vor ihn bringen könnte. Es liegt nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern allein an Gottes Erbarmen[2]: mit dieser Grundanschauung fiel die pharisäische Verdienstlehre. Vermöge menschlicher Werte hat kein Mensch Anspruch auf die Seligkeit, sondern Gott erwählt in freier Gnade die Menschen aus der Welt der Sünde heraus, weil auf allen der Zorn Gottes lastet, der in seiner Heiligkeit gegen die Sünde reagiert. Der Lohn, welchen alle verdienen, ist die Strafe der Sünde, der Tod ewiger

---

[1] 1 Kor 15 10. [2] Röm 9 16.

Gottesferne. Dieser Sachlage gegenüber erweist die göttliche Liebesoffenbarung die Aktivität zuvorkommender Gnade darin, daß sie sich zu den Sündern herabläßt und ihnen als freies Geschenk göttlichen Erbarmens das anbietet, was Menschenkraft nicht erreichen kann, δικαιοσύνη θεοῦ, d. h. Rechtbeschaffenheit in Gottes Augen. Das Problem des Paulus war: wie wird der Mensch gerecht vor Gott? Als Pharisäer hätte er sagen müssen, daß in Gottes Gericht des Menschen Gerechtigkeit, die durch gute Werke erworben ist, herausgestellt und der Mensch nach seinem tatsächlichen Wert beurteilt wird. Der Christ Paulus antwortet: ich habe in mir keine Gerechtigkeit und bin ein Sünder, der Gottes Zorn verdient; es ist Gottes Gnade, die mich gerecht spricht trotz meiner Sünde und Schuld. An die Stelle des analytischen Rechtfertigungsurteils der jüdischen Lehre tritt also das synthetische Urteil der christlichen Rechtfertigungslehre.

3. Worauf gründet sich diese Beantwortung des Problems? Sie formuliert im Gegensatz zur jüdischen Gerechtigkeit aus Werken die Lehre des Evangeliums von der Gerechtigkeit aus Glauben: δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν[1]. Dem menschlichen Tun, das den Forderungen des Gesetzes aus eigner Kraft gerecht zu werden versucht, steht der Glaube gegenüber als reine Empfänglichkeit des Menschen für Gottes Gabe. Mehr sucht Gottes Aktivität nicht bei den Menschen als Rezeptivität; sie sollen sich erkennen als das, was sie wirklich sind gemäß dem Wort: οὐκ ἔστιν δίκαιος οὐδὲ εἷς[2], und dann nehmen, was Gott gibt. Dem rezeptiven Verhalten des Menschen wird die

[1] Röm 1 17. [2] Röm 3 10.

Rechtfertigung zuteil, das heißt: ihm wird sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet[1]. Gerechtigkeit — religiöse Normalität — bringt der Glaube dem Menschen aber durch das, was er in sich aufnimmt. Und so wird der Glaube dem Menschen zur Gerechtigkeit gerechnet, sofern er Christus in sich aufnimmt; denn der Glaube ist Glaube in Richtung auf Christus[2], indem er den Zusammenschluß mit Christus vollzieht. So ruht denn unsre Gerechtigkeit auf Christus. Um Christi willen spricht uns Gott gerecht, sofern wir Christus im Glauben uns aneignen.

4. Inwiefern ruht unsre Gerechtigkeit auf Christus? Die entscheidende Stelle ist hier Röm 3 24: δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Die Deutung ihres Inhalts entscheidet sich zunächst danach, was man zu ἀπολυτρώσεως zu ergänzen hat. Allgemein wird wohl γενομένης dazu gedacht[3]; Deißmann dagegen will γιγνομένης ergänzen[4]. Dann bedeutet ἀπολύτρωσις ein Zustand, der gewonnen wird von den Menschen, die ἐν Χριστῷ sind. Ist dagegen γενομένης die richtige Ergänzung, so bringt Paulus nach dieser Stelle die Rechtfertigung in Zusammenhang mit der Leistung Christi am Kreuz. Diese letztere Auffassung erweist sich als die richtige, einmal, weil in Röm 3 25 Paulus von der πίστις ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι redet, also sicher den Glauben auf den Tod Christi bezieht, und dann, weil der Apostel sein ganzes Evangelium un-

---

[1] Röm 4 5.

[2] Röm 3 22: πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ.

[3] Z. B. A. Jülicher in Joh. Weiß, „Die Schriften des Neuen Testaments".

[4] Deißmann, Die neutest. Formel „in Christo Jesu", S. 112.

zweideutig einfach „das Wort vom Kreuz" genannt hat[1]. Zwei andere Stellen, Ephes 2 16 und Kol 1 20, können freilich nicht in Betracht kommen, da die Abfassung beider Briefe durch Paulus berechtigten Zweifeln unterliegt. Aber davon abgesehen sagt schon das διὰ in Röm 3 24 entscheidend genug, daß Paulus die Erlösung für den Mittelgrund der Rechtfertigung hält. Christus ist Grund unsrer Rechtfertigung, sofern er unser Erlöser ist.

5. Die Bedeutung der Erlösung bei Paulus. Paulus deutet den Tod Jesu Christi als die große Heilstat Gottes. Er spricht das aus, indem er den Tod Christi auffaßt als einen Tod ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν[2]. Die ganze Menschheit war dem Zorn Gottes und dem Fluch des Gesetzes unterstellt. Da hat Gott selbst seinen Sohn hingegeben[3], um für uns einzutreten und eine Versöhnung für uns zu beschaffen[4]. Christus ist für uns gestorben: das ist der Grund unsres Heils[5]. Diese Tat der Geschichte, der Kreuzestod Jesu auf Golgatha, hat Heilsbedeutung für uns. Am Kreuz hat uns Christus aus Feinden zu Gottes Geliebten gemacht, indem er durch seinen Tod die Schuld unsrer Sünde, welche uns von Gott trennte, hinwegnahm. Das Kreuz Christi gibt uns die Gewißheit, daß Gott uns die Sündenvergebung anbietet[6]. Um unsrer Sünden willen ist Christus dahingegeben[7], nicht im Sinn einer juridischen Stellvertretungslehre, wohl aber so, daß Christus die Schuld, die auf uns lag, auf sich genommen und durch sein Ein-

---

[1] 1 Kor 1 18.
[2] 1 Kor 15 3.
[3] Röm 4 25 8 3.
[4] Gal 3 13 2 Kor 5 19.
[5] Röm 5 6 8 10.
[6] Gal 4 4 5.
[7] Röm 4 25.

treten für uns gesühnt hat. So bedeutet denn Erlösung zunächst Befreiung von der Schuld der Sünde. Damit ist aber zugleich schon ein Zweites gegeben: das ist Erlösung als Befreiung von der Macht der Sünde. Ist die Schuld getilgt, so hat die Sünde kein Anrecht mehr an uns, denn sie kann uns nicht mehr Verdammnis bringen[1]. Und ist die Sünde nicht eine Einzeltat, sondern gibt es ein ganzes Reich der Sünde, dem alle Welt derart unterstellt ist, daß Paulus die Welt geradezu *αἰὼν πονηρός* nennt[2], so sind die Christen eben aus diesem Verflochtensein in die Sünde herausgerettet und unterstehen nicht mehr dem Machtgebiet des Bösen mit allen seinen Geistern[3].

Erlösung ist für Paulus ein Doppeltes: Befreiung von der Schuld der Sünde und Befreiung von der Macht der Sünde.

6. Wie wird die Erlösung unsrer Rechtfertigung Grund? Es steht jetzt in Frage, wie wir die Erlösung, die prinzipiell im Tode Christi am Kreuz geschehen ist, uns zu eigen machen. Nach Paulus vermittelt sie uns der Glaube. Aber wie? Nur die gläubige Anerkennung des gekreuzigten Christus trägt keinen Heilswert in sich[4]. Eine Tat der Vergangenheit für wahr halten, hilft uns noch nicht von unsern Sünden. So kann der Mensch nicht auf diese Tat an sich sein Heil gründen wollen. Wohl kommt, wie wir gesehen haben, dem Tod Christi Heilsbedeutung zu, aber nicht, wenn er isoliert als „Heilstatsache" aufgefaßt wird. Martin Kähler[5] sagt:

---

[1] Röm 8 2; vgl. M. Brückner. [2] W. Karl a. a. O. 44.
[3] Gal 1 4. [4] Röm 8 34.
[5] Kähler, Die Versöhnung durch Christum, 2. Aufl., 1907, S. 30 ff.

„Die Versöhnung ist vornehmlich durch das stellvertretende Strafopfer Christi am Kreuz vollzogen: allein man darf nicht seinen Vollzug auf den Tod Christi außer Zusammenhang mit seiner Auferstehung beschränken; nicht das einmalige geschichtliche Werk Christi, sondern der erhöhte lebendige Christus vermittelt fortgehend die Versöhnung, weil sich jenes Werk in seinem geschichtlichen Leben vollzogen hat.“ Die Heilstatsache hat also nur dadurch ihren Wert für uns, daß Christus für uns als der Lebendige ein fortwirkender Erlöser ist. Wir sahen, daß der Glaube, sofern er den Zusammenschluß mit Christus vollzieht, rechtfertigt. So kommt es für die Rechtfertigung darauf an, daß der Christus, welcher für uns das Erlösungswerk vollbracht hat, von uns Menschen der Gegenwart im Glauben aufgenommen werden kann, mit andern Worten: unser Heil haftet an Christus, dem Gekreuzigten und Erhöhten. Christus steht nicht als historische, sondern als in der Gegenwart fortwirkende Größe hinter dem Glauben der Seinen, die mit ihm durch den Glauben in ein lebendiges Gemeinschaftsverhältnis getreten sind. Diese Gedanken werden für Paulus vor allem durch die entscheidende Stelle Gal 2 20 belegt, aber sie kehren überall da wieder, wo die bekannte paulinische Formel: ἐν Χριστῷ εἶναι zur Anwendung kommt[1]. So ergibt sich, daß der Christ, erst wenn er eine lebendige Glaubensgemeinschaft mit dem erhöhten Christus eingegangen ist, die Versöhnung als Wirkung des Todes Christi auf sich beziehen kann. Daraus folgt aber ein Doppeltes. Zuerst wird dadurch ein neues Verhältnis des Menschen zur Sünde herbeigeführt nach Röm 8 1.

[1] Röm 8 1 10; 2 Kor 5 17; Gal 5 16.

Der Gläubige hat mit der Sünde insofern nichts mehr gemein, als er ihrem Machtgebiet entnommen ist. Durch sein Eintreten in die Lebenssphäre Christi, was sich in den Missionsgemeinden des Paulus äußerlich durch die Taufe dokumentierte[1], ist er gleichsam in einen neuen Boden verpflanzt, versetzt in den Wirkungskreis des Todes Christi und deshalb im Vergleich zum früheren Leben in der Sünde zur καινὴ κτίσις geworden[2]. Das alte Geknechtetsein unter die Herrschaft der Sünde ist dadurch, daß der Gläubige ein Glied am Leibe Christi geworden ist[3], aufgehoben.

Die andere Folge der Glaubensgemeinschaft mit Christus zeigt sich in dem neuen Verhältnis zu Gott. Während das Leben unter dem Gesetz Gottes Zorn auf den Menschen herabzog[4], wird der Gläubige, für den, kraft seines Verbundenseins mit dem erhöhten Herrn, Christi Tod wirksam wird, vor dem Zorn Gottes gerettet[5]. Gott kann ihn gerecht sprechen, denn, indem der Jünger Jesu durch den Glauben Jesu Christo eingegliedert wird, sieht ihn Gott in Jesus als gerecht an, weil der Gläubige wirklich an der Gerechtigkeit und dem Leben Jesu Christi Anteil hat durch sein Einsgewordensein mit Christus[6]. So besitzt der Gläubige vor Gott reale Gerechtigkeit, also religiöse Normalität, aber er besitzt sie nicht in sich, sondern in Christus, mit dem er im Glauben eins geworden ist[7].

7. Ergebnis. Mit Erlösung bezeichnet Paulus das Werk Christi am Kreuz und deutet es als Erlösung

---

[1] Röm 6 3.
[2] 2 Kor 5 17.
[3] Röm 7 4; 1 Kor 6 15–17.
[4] Röm 4 15.
[5] Röm 5 9.
[6] Vgl. Lemme, Ethik I 287.
[7] Röm 5 1.

von der Schuld der Sünde — oder Versöhnung — und Erlösung von der Macht der Sünde. Diese Erlösung bildet den Grund der Rechtfertigung, aber nur sofern der Mensch im Glauben den persönlichen Zusammenschluß mit dem erhöhten, lebendigen Erlöser vollzieht. Durch diese Verbindung des Gläubigen mit Christus hat der Gläubige Anteil an der Gerechtigkeit Christi und wird im Urteil Gottes als gerecht angesehen. Dieses Urteil ist aber als synthetisches zu deuten, da der Gläubige alles Gottes gnadenvollem Erbarmen zu danken hat.

§ 5. Die Bedingtheit des Rechtfertigungsbegriffs durch die Geschichtlichkeit der christlichen Religion[1].

1. Die Bedeutung der Heilsgeschichte für den christlichen Rechtfertigungsbegriff. Die Bestimmung des Menschen ist, diejenige Gemeinschaft mit Gott zu gewinnen, welche wir unter den Namen der Seligkeit begreifen. Gemeint ist damit aber nicht eine Idee der Seligkeit, wie sie etwa von Schleiermacher vertreten ist, bei der alle Eschatologie ausgeschlossen wird[2]. Denn nach biblischer Lehre ist der Vollbesitz der Seligkeit Gegenstand einer Hoffnung, die ihre Erfüllung erst im Leben nach dem Tode findet[3]. Freilich muß, wenn diese Seligkeit das Ziel ist, auf das der Mensch angelegt ist, die Erreichung dieses Zieles von vornherein in der Absicht des Schöpfers gelegen haben. Da aber

---

[1] L. Lemme, Heilstatsachen und Glaubenserfahrung 1895. Bavinck, Christliche Weltanschauung 1907.

[2] Vgl. M. Kähler, Artikel „Seligkeit“ R.E.C. XVIII.

[3] Röm 8 24; 2 Kor 5 7; Phil 3 10–12.

der Mensch als Glied der adamitischen Menschheit unter die Sünde gebunden ist, muß die Erlangung der Seligkeit an Erlösung und Rechtfertigung geknüpft sein. Es gibt keine Seligkeit ohne Sündenvergebung; und wiederum: „wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit“. So hängt beides auf das engste zusammen: Die Seligkeit ist nicht erreichbar ohne Rechtfertigung und die Rechtfertigung ist gegenstandslos ohne Beziehung auf die Seligkeit.

Auf der andern Seite hat die Entwicklung der paulinischen Rechtfertigungslehre gezeigt, wie die Rechtfertigung des Menschen auf der historischen Tatsache des Kreuzestodes Jesu Christi ruht. Daß das Wort der Versöhnung unter uns aufgerichtet ist, daß Gott seine Gnade den Sündern anbieten läßt, ist die Voraussetzung der Rechtfertigung.

Daraus ergibt sich, daß das Erlebnis der Rechtfertigung in dem Zusammenhang einer großen einheitlichen Menschheitsgeschichte steht, die als Geschichte der Erlösung Heilsgeschichte ist. Die Erlösung als das Werk Gottes ist ein Bestandteil der Menschheitsgeschichte geworden, indem Gott sein Heil den Menschen im Verlauf der Geschichte offenbarte. Die christliche Weltanschauung kann nicht anders, als in der Geschichte das Walten Gottes sehen, der lebendig in ihren Verlauf eingreift, um die Menschheit dem gottgewollten Ziel zuzuführen. Im Mittelpunkt der Heilsgeschichte aber steht das in Jesu Christo geoffenbarte Heil. Und gibt es keinen andern Weg zu Gott, kann der Mensch auf keine andere Weise seine Seligkeit finden als in Jesu Christo, so muß auch die Rechtfertigung jene Heilstatsache der Geschichte zur Voraussetzung haben. Es gibt

für den Christen anders keine Rechtfertigung als durch die Predigt, welche das Wort vom Kreuz aufrichtet. Ohne die in Jesu Christo geoffenbarte Gnade Gottes ist die Rechtfertigung eine Einbildung willkürlicher Selbstbildung, genau so, wie die Rechtfertigung dort ziellos, also gegenstandslos ist, wo kein Leben nach dem Tod, kein Gericht und keine Seligkeit anerkannt wird. Erst das Verständnis der Heilsgeschichte als der Geschichte der göttlichen Offenbarung ermöglicht das Verständnis der christlichen Rechtfertigungslehre, die ohne jene Voraussetzung eine organische Stellung in der Dogmatik nicht mehr findet.

2. Der Gegensatz der geschichtslosen Religion dazu. Die gegebene Erörterung steht im Gegensatz zu der bekannten Behauptung Lessings: zufällige Geschichtswahrheiten können nie der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten werden. Nach dieser rationalistischen Wertung der allgemeinen, natürlichen Vernunftreligion findet sich die Wahrheit nicht in der Offenbarung Gottes in der Menschheitsgeschichte, sondern in allgemeinen Ideen, die im Gegensatz zum Fluß der Geschichte ewig unverändert feststehen. Derselben rationalen Auffassung der Religion entspringt auch Kants Gleichgültigkeit gegen die Geschichte, für die das Theoretische des Kirchenglaubens bloß symbolischen Wert hat[1]. Die natürliche Vernunftreligion als die reine Religion sondert sich scharf ab von jeder statutarischen Geschichtsreligion. Die heilige Geschichte mag sein, wie sie will, sie hat auf die Annahme moralischer Maxime

[1] Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Reclam 116.

keinen Einfluß; sie ist nur ein schätzenswertes Mittel zur besseren Faßlichkeit für die Unwissenden.

Diese ablehnende Stellung Kants der „heiligen Geschichte“ gegenüber beruht auf seinem deistischen Gottesbegriff und wird überall da wiederkehren, wo der christliche Theismus abgelehnt wird. Heilsgeschichte ist nur möglich unter Voraussetzung der Allmacht und Weisheit einer absoluten Persönlichkeit. Der Deismus wie der Pantheismus müssen der Offenbarungsgeschichte verständnislos gegenüberstehen, da ihr kosmologischer Gottesbegriff ein Eingreifen Gottes in die Menschheitsgeschichte nicht zuläßt. Wird dann trotzdem, wie bei Kant, die christliche Idee der Offenbarung aufgenommen, so kann sie keine selbständige Bedeutung haben, sondern wird Symbol allgemeiner moralischer Ideen oder, wie bei Hegel, Popularphilosophie.

3. Die Rechtfertigung in geschichtsloser Religion. Wird eine ablehnende oder gleichgültige Stellung der Geschichte gegenüber eingenommen, weil der Gottesbegriff ein lebendiges Walten der Vorsehung in der Geschichte nicht zuläßt, so wird auch der Begriff der göttlichen Gnade eben als in der Geschichte sich manifestierender stillegestellt. Die gratia dei ist, wie namentlich bei Luther stark hervortritt, ein heilsgeschichtlich bedingter Begriff. Muß die rationale Gotteslehre von ihm absehen, so scheidet die Rechtfertigungslehre aus, ganz gleichgültig, ob der Terminus formell von Kant aufgenommen wird; sie ist eben dort nichts als die symbolische Darstellung seines selbstherrlichen Moralismus und in Wahrheit ist in keiner moralischen Religionslehre Platz für die christliche Lehre von der Gnade Gottes und damit von der Erlösung und Rechtfertigung. Das

gleiche gilt für das Weltsystem des mechanistischen Monismus und des historischen Evolutionismus. Bildet die Heilsgeschichte die unerläßliche Voraussetzung der Rechtfertigung im Sinne der paulinischen und darum der reformatorischen Lehre, so muß, wo Gottes Wirken mechanisiert wird, auch die Rechtfertigung in ihrem Wesen alteriert werden. Die Geschichte ist nach den biblischen Grundzügen des Evangeliums nicht nur eine Stütze und ein Symbol unseres Glaubens, daß wir uns des sündenvergebenden und lebenerneuernden Verhaltens Gottes zu uns getrösten dürfen; denn wir wüßten ohne Geschichte gar nichts davon, daß Gottes Gnade uns zugewendet ist. Scheidet die Reflexion auf die Geschichte aus, so fällt das Wissen von der Gnade Gottes fort, und die Rechtfertigungslehre wird gegenstandslos. Dann ändert auch die Tatsache nichts, daß manche Mystiker sich der Geschichte gegenüber prinzipiell gleichgültig verhalten, da Christus keine für den Umbildungsprozeß der Menschheit unerläßliche geschichtliche Bedeutung hat, und daß wir doch bei ihnen die Elemente der christlichen Rechtfertigungslehre vorfinden. Tersteegen z. B. will die Vergebung allein auf Christus gegründet wissen und entwickelt in diesem Zusammenhang eine vollständige Lehre von der Genugtuung und dem Verdienst Jesu Christi[1]. Aber hart daneben stehen dann die eigentlich mystischen Gedanken. So kennt Tersteegen die Rechtfertigungslehre und verwendet sie auch positiv; nur sein Interesse haftet nicht an ihr; sie ist das Sekundäre gegenüber der Lehre von der Wieder-

---

[1] Tersteegen, Abriß christlicher Grundwahrheiten, II. Teil, Kap. 7.

geburt; und wäre sie nicht durch die Bibel gefordert, sie wäre wie für jeden Mystiker so auch für Tersteegen entbehrlich.

Anhang. Durch Schleiermacher ist nach der Zeit des Rationalismus zum erstenmal wieder mit Energie das geschichtliche Moment am Christentum betont worden. Er führt alle monotheistischen Religionsgemeinschaften auf einen Religionsstifter zurück, und nach ihm gibt es Christentum nur durch den Glauben an Jesus als den Erlöser. Hiernach ist die geschichtliche Bedeutung Jesu Christi für den christlichen Glauben absolut notwendig. Aber Schleiermachers Lehre ist im Grunde pantheistisch gestimmt. Daher dürfen wir uns nicht wundern, daß er, wo sein Pantheismus schärfer heraustrat, doch wieder in eine geschichtslose Auffassung des Christentums zurückfiel. Das ist besonders der Fall in den „Reden über Religion“, wo er behauptet, Christus habe es geduldet, daß man seine Mittlerwürde dahingestellt sein ließ, wenn nur der Geist, das Prinzip nicht gelästert ward; man sollte nicht um seiner Person willen seine Idee annehmen, sondern nur um dieser willen auch jene[1]. Das heißt doch: in der christlichen Religion kommt es der Hauptsache nach auf das allgemeine Einheitsverhältnis zum Absoluten an, demgegenüber die geschichtliche Eigentümlichkeit der konkreten Religion und damit deren Stifter zurücktritt. Dann aber ist der Glaube an Jesus als den Erlöser nicht mehr die unerläßliche Gemeinschaftsform mit Gott. Dann tritt aber auch die Person des Erlösers zurück gegen die Idee der Erlösung — eine Konsequenz, die von Lipsius mit prinzi-

[1] 5. Rede.

pieller Klarheit gezogen ist[1]. Wird aber die geschichtliche Erlösungstatsache auf die Erlösungsidee reduziert, so fehlt dem christlichen Erlösungsbewußtsein die unerläßliche historische Grundlage.

Abschluß. Wie Harnack die Meinung einiger Protestanten, man könne das Christentum in eine Religion des Diesseits verwandeln, eine Illusion nennt[2]; wie Tröltsch die Eschatologie als wesentlich zum Erlösungsglauben zugehörig betrachtet, weil die kommende Endvollendung die unentbehrliche Konsequenz des ganzen Erlösungsgedankens sei[3]: so fordern wir als Voraussetzung des Rechtfertigungsbegriffes eine Geschichte der Offenbarung des lebendigen Gottes, eine Erlösungsgeschichte, deren einer Pol die Gnadenoffenbarung Gottes in Jesus Christus, der andere das Hoffnungsgut der Christen, die ewige Seligkeit ist. Damit ist zugleich die Notwendigkeit der Offenbarung Gottes in Christo gefordert. Diese aber wird innerhalb der christlichen Dogmatik in Frage gestellt, wo der Rechtfertigungsbegriff direkt aus dem Gottesbegriff abgeleitet wird. Es muß sich daher jetzt um das weitere Problem handeln, ob das angeht, die Rechtfertigungslehre aus dem Gottesbegriff zu begründen.

§ 6. Die Basierung der Rechtfertigungslehre im christlichen Gottesbegriff.

1. Der metaphysische oder der religiöse Gottesbegriff. Der religiöse Gehalt der paulinischen

---

[1] Lipsius, Lehrbuch der evang.-protest. Dogmatik, 2. Aufl., § 622—624.

[2] Harnack, Dogmengeschichte, 1. u. 2. Aufl., III 82.

[3] Tröltsch a. a. O. 54f.

Rechtfertigungslehre konzentrierte sich in der Selbstbeurteilung des Apostels: von Gottes Gnaden bin ich, das ich bin[1]. Damit gab der dem Pharisäismus entwachsene Apostel den tiefsten Inhalt seiner religiösen Erfahrung wieder: wir können vor Gottes Angesicht keine Werte bringen, die wir nicht zuvor von Gott empfangen haben. Das ganze Glaubensleben steht in absoluter Abhängigkeit von Gott, weil es in seiner Totalität Geschenk der Gnade Gottes ist, die sich den Sündern in Jesus Christus zugewendet hat. In der Richtung dieser Selbstbeurteilung beherrscht die Anschauung der absoluten Abhängigkeit von Gott das gesamte Denken des Apostels. Aus dem Gesagten ist aber klar, daß nur sein religiöses, und nicht etwa ein spekulatives Interesse den Apostel dazu geführt hat, die Rechtfertigungslehre mit der Vorstellung der absoluten Abhängigkeit von Gott zu verbinden. So naturgemäß die Rechtfertigungslehre einen Gottesbegriff in sich schließt, weil der Gerechtfertigte den himmlischen Vater als den alleinigen Urheber seines Heilsstandes erkannt hat, so kann das eben wegen dieses Zusammenhanges nur ein Gottesbegriff sein, welcher der religiösen Erfahrung angehört, im eigentlichen Sinn also keinen Begriff als vielmehr eine Anschauung von Gott enthält. Daß hingegen die Rechtfertigungslehre durch die Anknüpfung an einen metaphysischen Gottesbegriff theoretischer Konstruktion, also an einen spekulativen Gottesbegriff Verschiebungen erleiden muß, die ihr Wesen beeinträchtigen, beweist die Rechtfertigungslehre Augustins.

2. Die Rechtfertigungslehre Augustins. Zu

---

[1] 1 Kor 15 10.

den Voraussetzungen der Augustinschen Rechtfertigungslehre gehört sein dem Neuplatonismus verwandter Gottesbegriff. Gott ist τὸ ὄν im ontologischen wie im ethischen Sinn; ihm allein kommt wahres Sein zu. Deshalb ist Sünde, die ihrem Wesen nach in der carentia dei besteht, verminderte Seinskraft; und das Heilsgut besteht im Besitz Gottes: mihi adhaerere deo bonum est, oder noch prägnanter ausgedrückt: salus tua ego sum[1]. So kann es nicht nur darauf ankommen, in ein neues Verhältnis zu Gott zu treten, um das Heil zu erlangen, sondern dazu ist die Herbeiführung einer neuen Zuständlichkeit nötig, deren Höhepunkt der Besitz der justitia, d. h. der Rechtbeschaffenheit ist[2]. Als Antwort auf dieses Problem seiner Rechtfertigungslehre, wie aus einem injustus ein justus wird, erklärt Augustin, daß der Mensch es nur wird durch die Aktivität der göttlichen Gnade. Von sich aus kann der Mensch kein opus bonum hervorbringen, weil er alle Freiheit verlieren mußte, sobald er den Zusammenhang mit Gott aufgab[3]. In diesem Zustand des Losgetrenntseins von Gott bildet die Menschheit eine massa perditionis, aus der nur die Barmherzigkeit Gottes herausrettet, weil allein die entgegenkommende Gnade Gottes die Verbindung mit Gott wiederherzustellen vermag. Die Gnade rettet, indem sie ex nolentibus volentes macht, und vermöge der reinen Aktivität des göttlichen Wirkens bezieht sich alles Tun der göttlichen Gnade nur auf die praedestinati. Diese Umbiegung des Gnadenwirkens in

[1] Confessiones I 5.

[2] Deshalb bedeutet bei Augustin justificare nicht justum declarare, sondern justum facere.

[3] De natura et gratia 25.

die Beziehung auf das decretum aeternum entspricht dem falschen Begriff Augustins von der Ewigkeit, wonach Gott alles in jedem Zeitmoment in ewiger Gegenwart vor sich hat. So wird nach dem Satz: praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero ipsa donatio[1] die gratia einerseits zur Prädestinationsgnade — also zum abstrakt metaphysischen Begriff — andrerseits zur innerlich wirkenden Gnade. So biblisch orientiert dieser letztere Begriff ist, so sehr wird er doch wieder entstellt, weil er zurückbezogen ist auf das decretum aeternum, wodurch die innerlich wirkende Gnade als gratia irresistibilis aufgefaßt werden muß. Überdies ist der Begriff der Gnade bei Augustin kein einheitlicher. Zu den biblischen Impulsen tritt neben die neuplatonischen Einflüsse der Anschluß an die kirchliche Tradition. Schwebte bisher die Vorstellung einer göttlichen Kraftwirkung vor, so läßt doch Augustin keinen Zweifel darüber, daß die Mitteilung der sittlichen Kräfte, durch welche eigentlich die justificatio bewirkt wird, in der gratia, sofern sie Sakramentsgnade ist, besteht. Und diese Sakramentsgnade nennt Augustin nun die gratia per Christum. Dagegen fehlt der Begriff des geschichtlich durch Christus uns vermittelten Heils bei der Definition der gratia. Trotzdem sich bei Augustin Ansätze zu einer objektiven Satisfaktionstheorie finden, ist es Augustin nicht gelungen, an der prinzipiellen Bedeutung des Todes Christi festzuhalten[2]. Die gratia wird auf Gott zurückgeführt, und

---

[1] De praed. sanct. 10.

[2] Vgl. Otto Scheel, Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk 1901, der K. Kühner, Augustins Anschauung von der Erlösungsbedeutung Christi 1890, wesentlich korrigiert (312ff., 319ff., 336, 347).

der geschichtliche Christus ist nur ein „Beleg" für die Prädestinationsgnade[1]. Freilich Christus bleibt der einzige Mittler, in welchem die Erlösung ermöglicht wurde; aber wie sehr es vielmehr auf die von Gott her wirkende gratia als auf die historische Erlösung durch Christus ankommt, geht daraus hervor, daß die Notwendigkeit der Offenbarung Gottes in Christo für Augustin nur eine relative ist[2]. Gott hätte auch auf einem andern Weg die Erlösung ermöglichen können. Diese Gleichgültigkeit gegenüber der Geschichtlichkeit des Christentums war das notwendige Ergebnis daraus, daß Augustin die justificatio auf die praedestinatio bezogen hatte. Und eine andere Folge war, daß bei Augustin auch die Heilsgewißheit fehlt. Der Mensch, welcher nicht wissen kann, ob er electus ist, eine andere Bürgschaft für sein Heil aber nicht besitzt, wird wohl viele gute Werke tun, um dem Zustand der vollendeten caritas und damit der vollendeten justitia näher zu kommen — was aber im Prozeß der justificatio sive sanctificatio erst im Jenseits erfüllt wird —, aber die persönliche Gewißheit des festen Besitzes der Sündenvergebung hat er nicht. Die Freude an dem gegenwärtigen Frieden der Seele in Gott, welche Augustin persönlich an sich so stark erlebte, kam in seinem theologischen System nicht zu einem durchgeführten theoretischen Ausdruck. Das inquietum esse der Seele dauert fort bis zur Vollendung nach dem Tod. In dieser Unsicherheit des Heilsstandes ist der Abstand Augustins von Paulus in seiner Rechtfertigungslehre klar, trotz der Gemeinsamkeit des religiösen Erlebnisses.

---

[1] Harnack, Dogmengeschichte III 185.
[2] Kühner a. a. O. 60.

3. Der Determinismus Luthers. Von Augustin hat Luther die Prädestinationslehre übernommen. Schon in den frühsten Predigten und Disputationen aus den Jahren 1512—1517 kommen Sätze vor wie: optima et infallibilis ad gratiam praeparatio et unica dispositio est aeterna Dei electio et praedestinatio[1]. Hat er schon hier ebenso wie Augustin electio und praedestinatio ganz unbefangen gleichgesetzt, so entwickelte er eine durch ihren Supralapsarismus noch über Augustin hinausgehende Prädestinationslehre in seiner Schrift de servo arbitrio vom Jahr 1525. Um die in dieser Abhandlung mit allen ihren Härten gelehrte Prädestination durchführen zu können, greift Luther zurück auf die Geheimnisse der göttlichen Majestät, indem er zwischen dem im Wort geoffenbarten Gott und dem deus absconditus unterscheidet[2]. Es ist eine merkwürdige Mischung religiösen Erlebens der göttlichen Gnade mit der Überlieferung augustinischer Spekulation, wenn er erklärt: hic est fidei summus gradus credere illum esse clementem qui tam paucos salvat[3]. Jedenfalls stehen wir bei Luthers Prädestinationslehre nicht bloß religiösen, sondern ebenso klaren metaphysischen Impulsen gegenüber, die um so beachtenswerter sind, als Luther sie nie zurückgenommen, vielmehr ausdrücklich bestätigt hat, nur daß er sie als theologische Konstruktionen der kirchlichen Erörterung entzog. Er sagt später einfach, wenn Gott diesen verdammen und jenen gerecht und selig mache, so müßten wir glauben, daß er es nicht ohne gewisse Ursache tue.

---

[1] Luthers Werke, Weimar, I 225.
[2] Luthers Werke, Weimar, XVIII 685.
[3] Vgl. R.E.C. XI 736, 51; vgl. Luthers Werke, Weimar, XVIII 633, 15.

Die Festhaltung der Prädestinationslehre aber war für ihn religiös orientiert, insofern sie ihm als die unerläßliche theologische Lehrform erschien, um die Lehre vom unfreien Willen und der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade zu behaupten. Leidet dann aber nicht Luthers Rechtfertigungslehre auch an den gleichen Mängeln wie die Augustins? Das ist, da Luthers Prädestinationslehre nur übernommenes Erbgut, aber nicht eigene Gedankenbildung war, zu verneinen. Luther war Determinist; aber im Grunde genommen lag es ihm allein an dem religiösen Determinismus der absoluten Abhängigkeit von der göttlichen Gnade. Zudem hat er einen ganz andern Begriff der gratia als Augustin. Gratia ist für ihn identisch mit misericordia peccata condonans, ist also favor, gnädige Gesinnung Gottes. Und diese Gesinnung Gottes hat er stets nur heilsgeschichtlich in Jesu Christo erkannt. Deshalb kann er dem Grübeln über die Erwählung wehren, weil er zum Beweis dafür, daß ein Mensch ein electus ist, diesen Menschen auf die geschichtliche Erlösung in Christus verweisen kann und ihm zuruft, er solle sich an das Wort Gottes halten[1]. An dem gesamten Leben und Leiden Christi bis hin zu seiner Erhöhung und Weltregierung soll der Einzelne sein Heil erkennen. So schaltet alo sein Determinismus die Heilsgeschichte nicht aus, wie das bei Augustin der Fall war. Luther kennt Gott gar nicht anders als in

[1] Treffend sagt Luther in seiner Erklärung zum Galaterbrief (I 50): quare cum voles cogitare et agere de salute tua . . . accurras ad praesepe et gremium matris et apprehendas istum infantem et filiolum virginis, spectesque eum nascentem, sugentem, crescentem, conversantem inter homines, docentem, morientem, resurgentem, sublatum supra omnes coelos, potestatem habentem supra omnia.

Christus, das ist ihm die einzig mögliche Gottesoffenbarung zum Heil der verlorenen Menschheit. Und weil er Gott in Christus hat, kann er seines Heiles gewiß werden, das ihm verbürgt wird durch die geschichtliche Persönlichkeit Christi, in der sich Gottes Gnade den Menschen offenbart hat[1].

Abschluß. Das richtige Verständnis der gratia dei ist der Ausgangspunkt für Luthers Rechtfertigungslehre gewesen. Daraus folgt aber noch nicht, daß die Rechtfertigungslehre aus dem Gottesbegriff abgeleitet werden müßte, wie es Augustin getan hatte. Die Erkenntnis der Gnade Gottes hat nichts mit metaphysischen Aussagen zu tun, sondern gehört historisch der biblischen Offenbarung und religiös der Glaubenserfahrung an. Eine direkte Ableitung der Rechtfertigungslehre aus dem Gottesbegriff ohne wesentliche Veränderung des Gehalts dieser Lehre ist damit als unmöglich erkannt.

§ 7. Die Rechtfertigung und die Anthropologie[2].

1. Die Bedeutung der Anthropologie bei den Reformatoren. Die Reformation hat das Schwergewicht der Dogmatik in die Anthropologie verlegt. Das zeigt die erste Dogmatik der Reformation, die 1. Auflage der loci communes von Phil. Melanchthon. Die Lehre von Gott, die Theologie im engern Sinn fehlt;

---

[1] In diesem Zusammenhang kann Luther in den Tischreden sagen: Willst du nun die Ursache wissen, warum viele Leute verdammt werden? Die hören nicht, was Christus sagt und lehret vom Vater (Luthers Werke ed. Buchwald VIII 124).

[2] L. Lemme, Die Buße nach Schrift, Bekenntnis und Erfahrung 1901.

die Christologie wird nur im Licht der praktisch-religiösen Artikel über Sünde und Gnade behandelt, die ihm Inhalt der vera theologia sind[1]. Deshalb steht auch für die Reformatoren im Vordergrund ihres religiösen Interesses das durch den Gegensatz von Gnade und Freiheit gegebene Problem, dessen Lösung sie ihrer Überzeugung nach in ihrer Lehre von der Buße, wie sie vor allem im 12. Artikel der Augustana[2] niedergelegt ist, gefunden haben.

Das Wichtigste für die Darlegung der reformatorischen Bußlehre ist die Fassung des Begriffs der Sünde. Alle Sünde liegt beschlossen in der einen Hauptsünde, dem Unglauben[3]. Deshalb rettet nur der Glaube den Menschen aus seiner Verlorenheit. Diesen Gedanken führt Luther in seiner Schrift de libertate christiana[4] aus. Der Glaube ist religiöse Normalität, insofern er Gott das Seine gibt, also Gehorsam gegen Gottes Heilswillen ist. Dieser Glaube rechtfertigt, da er als Glaubensgehorsam tatsächliche, nämlich religiöse Gerechtigkeit ist. Er bezeichnet die Stellung, welche der Mensch einnehmen soll seinem Gott gegenüber. Denn gläubig wird

---

[1] Melanchthon, Loci communes, ed. Kolde 63: Haec demum christiana cognitio est, scire, quid lex poscat, unde faciendae legis vim, unde peccati gratiam petas, quomodo labascentem animum adversus daemonem, carnem et mundum erigas, quomodo afflictam conscientiam consoleris.

[2] Constat autem poenitentia proprie his duabus partibus. Altera est contritio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato; altera est fides, quae concipitur ex evangelio seu absolutione et credit propter Christum remitti peccata et consolatur conscientiam et ex terroribus liberat.

[3] Drews, Luthers Disputationen 207: omne peccatum insit in ipsa incredulitate.

[4] Lemme a. a. O. 287 ff.

man durch die Bekehrung, in welcher mit der Erkenntnis der Nichtigkeit alles eignen Tuns vor Gott der Zusammenbruch des natürlichen Menschen erlebt wird. Deshalb auch die beiden Seiten der Buße; zuerst die von Gott im Gewissen gewirkte Reue, die den Menschen seinen inneren Unwert und damit seine Unfähigkeit, den Willen Gottes zu tun, erkennen läßt. Aber die Einsicht in das Unvermögen zum Guten und das Verzweifeln an die moralische Kräftigkeit bringen es nur zur Zerknirschung, der negativen Seite der Buße, über die hinaus erst der Glaube zum Frieden führt. Denn der Glaube sucht das Heil nicht mehr in der Selbstgerechtigkeit des natürlichen Menschen; er sieht ab vom menschlichen Tun und Können und hält sich an die Verheißung und Gnade Gottes in Jesu Christo. Da also nach reformatorischer Lehre der Glaube religiöse Normalität ist und alles eigne Tun des Ewigkeitswertes entbehrt[1], ergibt sich hierdurch von selbst die paulinisch-reformatorische justificatio propter Christum. Gott hat die Verheißungen der gratia praeveniens den Menschen angeboten, und der Schrift de libertate christiana gemäß ist der Mittelpunkt aller Verheißungen in dem Wort begriffen: „Glaub an Christum!" Darum rechtfertigt der Glaube, weil er sich an Christus hält. Ein anderer Weg ist nicht denkbar, nachdem zuvor das Verdammungsurteil über den natürlichen Menschen ausgesprochen ist.

2. Die Rechtfertigungslehre bei Kant. Von dem eben gewonnenen Resultat aus muß als im Widerspruch zur paulinisch-evangelischen Grundanschauung stehend jeder Versuch beurteilt werden, die Rechtferti-

---

[1] Röm 4.

gung durch den Glauben zu ersetzen durch die Selbstrechtfertigung des natürlichen Freiheitsstrebens. Diesen Versuch macht Kant. Nach ihm schließt wahre Religion, als nicht von historischen Bedingungen abhängig, das Bekennen von Heilstatsachen aus. Kein überlegender Mensch kann sich die Überzeugung zu eigen machen, daß zum Besitz des Heils nur der Glaube an die Botschaft von einer für den Menschen geleisteten Genugtuung nötig sei. Kants pelagianisch gefärbter Moralismus formuliert die Freiheitsmaxime: du kannst, denn du sollst.

Vermöge der moralischen Freiheit, welche der menschlichen Vernunft inhäriert, ist im Menschen ein Keim sittlicher Kräftigkeit vorhanden, der nur der Fortentwicklung bedarf. Wohl fordert Kant für diese Fortentwicklung eine Revolution, aber diese Revolution besteht doch ähnlich wie in der Stoa nur in einer Erneuerung bzw. Erstarkung der moralischen Denkungsart, bei welcher der Mensch in seinem natürlichen Wesensbestande unverändert bleibt. Rechtfertigung bedeutet nämlich nach Kant die Einigung mit der Idee des moralisch vollkommenen Menschen, die in Christus verkörpert ist. Im praktischen Glauben an den Sohn Gottes, d. h. in dem Ringen, dem Urbild der Menschheit ähnlich zu werden, kann der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig zu werden. Nach der Freiheitstheorie der „Kritik der praktischen Vernunft" und der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" ist es Sache des natürlichen Freiheitsstrebens, dem Prinzip des Guten in der eignen Brust zum Sieg zu verhelfen. Diese Theorie entspricht durchaus Kants Gottesbegriff, bei dem es verständlich ist, daß der Mensch auf sich gestellt wird. Der Deismus schließt eben ein

lebendiges Einwirken Gottes auf die Geschichte der Menschheit aus. Hieraus ergibt sich als selbstverständliche Konsequenz die Ablehnung der Erlösung: Die Erlösung geht bei Kant auf in die Rechtfertigungslehre. Und diese entstammt doch auch nur einem innerlich nicht begründeten Anschluß an die biblisch-kirchliche Terminologie; tatsächlich steht Kants Theorie auf ganz anderm Boden als die evangelische Lehre, weil für Kant an die Stelle des geschichtlichen Christus der ideale Christus oder die Christusidee tritt, und weil Kant nichts weiß von der Schuld der Sünde und die menschliche Ohnmacht, das Gute zu tun, negiert. Seine der kirchlichen Erbsündenlehre nachgebildete Lehre vom radikalen Bösen wird doch tatsächlich durch die moralische Freiheitstheorie von der natürlichen Güte des Menschen entwurzelt. Aber der moralische Pelagianismus, der die natürliche Güte als ausreichend zur Erlangung des Heils hinstellt, bedeutet in sich die Aufhebung des Evangeliums als einer Frohbotschaft für die Kranken und nicht für die Gesunden. Er steht ferner im geraden Gegensatz zur reformatorischen Glaubenserfahrung in Beziehung auf die Tatsächlichkeit der sündigen Bestimmtheit der menschlichen Natur. Diese Erfahrung hat denselben Inhalt, der ihr Röm. 3 durch Paulus gegeben worden ist. Jede tiefere Religiösität evangelischer Prägung muß in die moralische Selbstbeurteilung einlenken, der Paulus und Johannes Ausdruck gegeben haben. Ist nach ihnen der Mensch in seinem natürlichen Wesensbestande σάρξ, so bleibt im Licht der Ewigkeit betrachtet auch das beste Tugendstreben des natürlichen Menschen sarkisch. Alle Anstrengungen seines selbstherrlichen Freiheitsstrebens, auch die besten und moralisch wert-

vollsten, reichen nicht hin, die Strafgerechtigkeit des heiligen Gottes abzuwenden, ihn zu versöhnen und die Schuld der Sünde, die den Menschen von Gott trennt, zu beseitigen. Alle, auf der natürlichen Selbstkräftigkeit der Freiheit fußenden Rechtfertigungslehren scheitern daran, daß sie die religiöse Stellung des Menschen auf seine moralische Leistungsfähigkeit gründen, also die Religiösität mit dem ethischen Verhalten des Menschen vermischen. Luther hat scharf zwischen beiden geschieden; zu Gunsten der absoluten Abhängigkeit von der göttlichen Gnade hat er die Freiheitslehre aus der Dogmatik ausgeschieden, selbst in der feinen Form des Synergismus, wie ihn später Melanchthon vertrat. Diese Stellungnahme war für ihn durchaus nicht bloß theoretisch; sie war praktisch-religiös als Ausdruck religiös-sittlicher Erfahrung, deren Inhalt war, daß Schuld und Sünde den natürlichen Menschen ewig von Gott trennen. Nach Johannes und Paulus[1] gilt vor Gott nur ein neuer Mensch, geworden durch den Zusammenbruch des alten natürlichen, und nur die Empfänglichkeit und Hingabe an die Gnade Gottes in Jesu Christo. Von dieser religiösen Erfahrung Luthers aus erweist sich jede Begründung der Rechtfertigung auf die moralische Kräftigkeit der natürlichen Freiheit, wie Luther sie in der Schrift gegen Erasmus charakterisiert hat[2], als philosophische Stellungnahme.

---

[1] Joh 3 3 5; Röm 8 9; Gal 6 15; Röm 8 1 f.; Gal 2 20; Phil 3 4–10.

[2] De servo arbitrio, Luthers Werke, Weimar, XVIII 614, 663 ff.

§ 8. Die Rechtfertigung in Beziehung zum Erlösungswerk Christi.

Nachdem festgestellt ist, daß ein an der Geschichte nicht orientierter rationaler Gottesbegriff keine Rechtfertigungslehre ergibt, ferner, daß eine lediglich rationale Anthropologie nicht einen inhaltlichen Rechtfertigungsbegriff trägt, sondern nur einen solchen terminologischer Kopie, bleibt nun, da die paulinische wie die reformatorische Lehre die Rechtfertigung auf die geschichtliche Person Jesu Christi zurückbezieht, im folgenden noch übrig die christologische Fundierung der Rechtfertigungslehre zu prüfen. Ist in Bezug auf diese historisch klargestellt, daß die Rechtfertigung den ihr bei Paulus und Luther zukommenden Sinn nur hat, wenn sie auf die in Christo geschehene Erlösung bezogen wird, daß also das „propter Christum“ für den recht verstandenen Rechtfertigungsbegriff von absoluter Notwendigkeit ist, so handelt es sich jetzt darum, wie diese Verbindung der Rechtfertigungslehre mit der Erlösungslehre gedacht werden soll. Ist Christus Erlöser, so ist die Frage: ist er das vermöge des Werts seiner Person oder seiner Leistung? Setzt man die Rechtfertigung in Beziehung zum Erlösungswerk Christi, so ist zu untersuchen, welche Folgen für die Gestaltung der Rechtfertigungslehre sich ergeben, je nachdem man die verschiedenen Ämter des Erlösungswerkes besonders betont.

1. Die Rechtfertigung und das prophetische Amt Christi. Bei Apologeten des 2. und 3. Jahrhunderts und im älteren Rationalismus ist die Erlösung in das prophetische Amt Jesu Christi verlegt[1]. Zwar

[1] Zur Beurteilung der Apologeten vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. Aufl. 1909, I 496 ff.

weisen verschiedene Ansätze darüber hinaus. Nach Justin hat Christi Kommen die Besiegung der Dämonen und des Todes zum Zweck, so daß er sagen kann: Christus hat für uns gelitten[1] und Origenes hat sogar Ideen von der Sühne. Aber in der Hauptsache ist die Erlösung bei Justin wie bei Origenes doch Aufklärung. Nach dem Rationalismus kam es auf die Freimachung des Intellekts für die Inbewegungsetzung des Willens an. Wohl redet auch er von dem Leiden und Sterben Christi[2], aber nicht in dem Sinne einer objektiven Versöhnungstheorie, sondern in der Richtung gefühlsmäßiger Subjektivität, entsprechend dem sentimentalen Zuge jener Zeit; Jesu Leiden wird benutzt, um Rührung zu erwecken und Tränen abzulocken, im System findet es keine theoretische Verwendung. Für Bahrdt[3] z. B. ist Jesus der Weltweise, der Wahrheitsbringer, das einzig vollkommene Muster der allumfassenden Gottesliebe; und einzig wichtig ist an diesem Jesus seine Verstandeskraft, sein Lehrgebäude und dazu sein gutes Herz. Auch F. V. Reinhard[4] vermag das Werk Jesu nicht anders zu verstehen, als daß es die Aufklärung der Menschen zu einer vernünftigen und beglückenden Religion zum Ziel hat. Das Wesen der Erlösung Jesu Christi besteht mithin für den Rationalismus in Aufklärung, wie in ähnlicher Weise für Justin Christus der Lehrer[5] war, der Führer

[1] Ap II 6: ἀποκυηθεὶς ὑπὲρ τῶν πιστευόντων ἀνθρώπων καὶ ἐπὶ καταλύσει τῶν δαιμόνων; Ap I 63: ἵνα ἀποθανὼν καὶ ἀναστὰς νικήσῃ τὸν θάνατον; Ap I 50: ὑπὲρ ἡμῶν γενόμενος ἄνθρωπος παθεῖν καὶ ἀτιμασθῆναι ὑπέμεινε (falls die Beziehung von ὑπὲρ ἡμῶν zu παθεῖν richtig ist!). [2] Z. B. Carl Friedrich Bahrdt.

[3] System der moralischen Religion I. Bd., XI—XVII.

[4] Vorlesungen über die Dogmatik 1801, § 103ff.

[5] Ap I 12: ὁ ἡμέτερος διδάσκαλος καὶ τοῦ πατρὸς πάντων καὶ

der Menschen auf dem Weg zur Wahrheitserkenntnis, wozu er als die Inkarnation des Logos, des Vernunftgeistes in seinem Gesamtumfang befähigt ist. Unreflektierte Voraussetzung für diese Anschauung war die aristotelische Lehre von der Willensfreiheit im Zusammenhang mit der antiken Anthropologie, nach welcher der Mensch vermöge der ihm eignen Kräftigkeit der Vernunft und des Willens imstande ist, sich für oder wider die Wahrheit zu entscheiden[1]. Deshalb fällt diese Lehre auch in sich zusammen, sobald die in ihr vorausgesetzte Harmonie des Willens mit dem Intellekt bestritten wird. Daß bei dieser Doktrin eine Rechtfertigungslehre gar nicht durchgeführt werden kann, ergibt sich, nachdem wir[2] die Verbindung der Rechtfertigungslehre mit der Lehre von der Willensfreiheit als unmöglich nachgewiesen haben. Soll trotzdem das Wort „Rechtfertigung" weitergeführt werden, was wird, wenn Erlösung in Aufklärung besteht, aus dieser Rechtfertigung? Nach Bretschneider[3] ist Rechtfertigung die Anwendung der feierlichen Erklärung Gottes, daß er die nach Besserung strebenden Menschen in die ewige Seligkeit versetzen wolle, auf einzelne Subjekte. Und nach Justin[4] sind es schon gebesserte Menschen, die bereits im Besitz der Wahrheits-

δεσπότου θεοῦ υἱὸς καὶ ἀπόστολος ὤν; Ap I 63: αὐτὸς γὰρ ἀπαγγέλλει ὅσα δεῖ γνωσθῆναι.

[1] Ap I 43: ἐλευθερίᾳ προαιρέσει καὶ κατορθοῖ καὶ σφάλλεται.

[2] Vgl. § 7.

[3] Handbuch der Dogmatik § 160.

[4] Justin sagt (Ap I 65): Sie beten nach der Taufe für die, welche die Erleuchtung empfangen haben, daß sie, nachdem sie zur Erkenntnis der Wahrheit gekommen, auch gewürdigt werden mögen, in Werken als tüchtige Mitglieder der Gemeinschaft und als Bewahrer der gegebenen Gebote erfunden zu werden, damit sie des ewigen Heiles gesichert seien.

erkenntnis sind, für welche die Rechtfertigung in Anspruch genommen wird. Dann freilich kann die Rechtfertigung wieder nur den Sinn eines analytischen Urteils haben, wodurch sie sich als dem christlichen Rechtfertigungsbegriff nicht entsprechend erweist, so daß die Rechtfertigung, in Beziehung zum prophetischen Amt Jesu Christi gesetzt, ihren christlichen Sinn einbüßt.

2. Die Rechtfertigung und das königliche Amt Christi. A. Ritschl hat die Koordination der drei Ämter beseitigt und an die Spitze des Werkes Christi das königliche Amt gestellt, sofern in Betracht kommt, daß Jesus in seinem Leben seine Unabhängigkeit von der Welt und damit seine Macht und Herrschaft über die Welt bewiesen und bewährt hat. In derselben Richtung deutet Ritschl die Gottheit Christi, wie er auch den Sinn des ewigen Lebens auffaßt als Ausübung einer Königsherrschaft[1]. Daneben läßt er die beiden andern Ämter nicht unberücksichtigt, da seiner Überzeugung nach das ganze Werk Christi dargestellt werden kann nach den beiden sich ergänzenden Gesichtspunkten des königlichen Prophetentums und des königlichen Priestertums. Das Wesen des königlichen Amtes aber ist, daß Christus seiner Gemeinde die Gabe der Gottwohlgefälligkeit und des ewigen Lebens vermittelt, wodurch vermöge seiner Stellung in der Gemeinde auch dem einzelnen der ewige Liebeswille Gottes offenbar wird, und infolgedessen sein Schuldbewußtsein und sein Mißtrauen gegen Gott schwindet[2]. Ritschl wollte durch die Beziehung des Werkes Christi auf die Gemeinde die reformatorische Grundforderung, das

[1] Rechtfertigung und Versöhnung III 468.
[2] Vgl. O. Ritschl, „Albrecht Ritschl“, R.C.P. XVII.

Rechtfertigungsurteil als synthetisches aufzufassen, sicherstellen, während er nach Dorners Darlegung [1] die Rechtfertigung nicht wie die Reformatoren als eine Frucht der Versöhnung Christi oder als einen göttlichen Akt auffaßt, sondern als das Bewußtsein des in der Gemeinde Stehenden von Gottes ewiger Liebe. Und Kirn urteilt [2], Ritschl habe das religiöse Problem der Sündenvergebung in einer Weise verkürzt, die weder dem biblischen Gottesbegriff noch dem christlichen Sünden- und Heilsbewußtsein gerecht wird.

Durch die einseitige Betonung des königlichen Amtes wird das priesterliche Tun Jesu Christi in den Hintergrund gerückt. Dieses darf aber darum nicht unterdrückt werden, weil es sich bei der Begründung der Rechtfertigung handelt 1. um den christlichen Gottesbegriff, in dem die Heiligkeit eine der Liebe koordinierte Eigenschaft Gottes ist und nach dem Gottes Gerechtigkeit Strafe über die Sünder verhängt, und 2. um die objektive Schuld und Strafe, die dadurch noch nicht aufgehoben ist, daß das Schuldbewußtsein aufgehoben wird. Demnach muß im Werk Christi die Sühne der Schuld und die Abwendung der Strafe zur Geltung kommen. Geschieht das nicht, so fehlt der Rechtfertigung eine objektive Grundlage und damit die Bürgschaft für die Gnade Gottes, für die wirklich erworbene Vergebung der Sünden. Und auf der andern Seite fehlt eine wirkliche Erlösung, die den Menschen zur Überwindung der Sünde führt. Die Rechtfertigung, welche Ritschl in die engste Verbindung mit dem geschichtlichen Heilswerk bringen wollte, steht mit diesem nur in der

---

[1] System der christlichen Glaubenslehre II, II 602.

[2] Kirn, Versöhnung R.C.P. XX.

Verbindung des religiös-sittlichen Bewußtseinsinhalts mit der königlichen Gemeindegründung Jesu oder mit andern Worten: mit seiner Religionsstiftung. Das ist aber im Grunde genommen keine innere Ableitung, sondern nur eine äußere Anknüpfung: in Wirklichkeit erfährt das Rechtfertigungsbewußtsein seine Begründung im Gottesbegriff der sündenvergebenden Liebe. Damit aber fällt diese Theorie in die unhistorische Ableitung der Rechtfertigung aus dem Gottesbegriff zurück — eine Tatsache, die darin zum Ausdruck kommt, daß die Versöhnung nicht objektive Basis der Rechtfertigung, sondern umgekehrt eine Folgerung aus ihr ist.

3. Die Rechtfertigung und das priesterliche Amt Christi. Einseitiger Betonung des priesterlichen Amtes Jesu Christi haben sich die orthodoxen Dogmatiker schuldig gemacht. Der Inhalt des priesterlichen Amtes ist nach ihnen satisfactio und intercessio. Quenstedt behandelt im Systema theologicum die Lehre von der satisfactio unter der Lehre vom officium sacerdotale. Bei Johann Gerhard in seinen loci theologici steht die satisfactio unter dem Artikel von der justificatio als die causa meritoria justificationis. Der Grund dafür ist einmal darin zu suchen, daß Gerhard mit der Lehre vom dreifachen Amt Christi noch nichts Rechtes anzufangen wußte[1], und sodann darin, daß bei Gerhard noch das Gefühl der Zusammengehörigkeit von satisfactio und justificatio lebendig ist. Von der satisfactio hebt sich dann noch wieder die Lehre vom meritum ab, so daß beide als der negative und positive Teil des Werkes Christi erscheinen. Durch die satisfactio vicaria wird

[1] Vgl. E. F. Karl Müller, Jesu Christi dreifaches Amt, R.C.P. VIII.

vom Gottmenschen die Schuld gesühnt, wobei die Gottheit Christi den Wert des vergossenen Blutes zu einem unendlichen steigert[1], was für die zu leistende Genugtuung Bedingung war, da die Sünde Gottes Majestät beleidigt hatte. So kann Quenstedt von der satisfactio sagen, sie hebe das Gott angetane Unrecht auf[2], weil sie die rechtliche Kompensation dafür ist. Von dem meritum aber erklärt Quenstedt an derselben Stelle: justificationem acquirit. Das meritum ist aus der satisfactio entstanden: satisfecit Christus et ita promeruit nobis gratiam Dei, remissionem peccatorum et vitam aeternam. Durch diese beiden Akte des priesterlichen Amtes ist die Versöhnung der Welt vollzogen, weil nun die Schuld gebüßt ist. Die Rechtfertigung wird also auf die Versöhnung als Erlösung von der Schuld begründet; und zwar wird die Versöhnung als juridische Stellvertretung beschrieben. Das Ungenügende einer juridischen Stellvertretungslehre steht aber außer allem Zweifel, zumal sie die biblische Anschauung von der Stellvertretung bei weitem nicht umfaßt. Auch kommt der biblische Gottesbegriff nicht zu seiner Geltung, wenn Gottes Gerechtigkeit einseitig als Strafgerechtigkeit aufgefaßt wird. Der schwerwiegendste Einwand gegen die orthodoxe Doktrin dürfte aber sein, daß zwischen der durch Christus geleisteten Versöhnung und der Aneignung der Versöhnung durch den einzelnen Sünder eine Kluft bestehen bleibt, die nicht genügend überbrückt ist. Die gratia ist erworben durch das meritum

---

[1] Gerhard sagt: Deus suo sanguine ecclesiam redemit.

[2] Pars III Cap. III Membr. II θέσις XXVI: Illa compensat injuriam Deo illatam, iniquitatem expiat, debitum solvit et a poenis aeternis plenissime liberat.

Christi, angeeignet aber wird diese gratia durch den Glauben, der aus dem Wort kommt durch die Vermittlung von Predigt und Sakramente. Der Glaube eignet sich die Vergebung der Sünden an, indem er auf das meritum Christi vertraut.

4. Abschließende Kritik. Calvin sagt[1]: Christus macht uns seine Güter nicht anders zu eigen, als indem er sich selbst uns zu eigen macht; und von der historischen Versöhnung Jesu Christi sagt er an derselben Stelle: non satis est nobis, nisi eum nunc recipiamus. Damit erklärt Calvin die historische Heilstatsache allein für ungenügend zur Begründung der Rechtfertigung, obwohl er die Versöhnung Jesu Christi am Kreuz nicht außer acht läßt. Nach unserer Darlegung bleibt ein wesentliches Moment des christlichen Glaubens unberücksichtigt, wenn man mit Übergehung des priesterlichen Tuns Christi die Rechtfertigung auf das prophetische oder das königliche Amt Christi begründen will. Bei dieser Auffassung ergibt sich eine viel tiefer greifende Schädigung des Erlösungsbegriffs, als wenn man einseitig das priesterliche Amt Christi betont, denn die orthodoxe Doktrin hat in ihrer Lehre der Versöhnung bei allen Mängeln den Zusammenhang mit der biblischen Norm bewahrt. Daß Christus am Kreuz die Menschen mit Gott versöhnt hat, ist echt paulinische Lehre. Trotzdem sagt Tholuck ganz im Sinne des Apostels und Luthers: „Die Erlösung Jesu Christi, alle Gnade Gottes und der ewige Himmel selbst kann mir nichts helfen, solange er nicht für mich da ist, und für mich ist er nur da durch den Glauben und die Liebe. Aber es muß wirklich ein Chri-

[1] Calvin, Catechismus Genevensis, Corp. Reform. XXXIV 124.

stus in der Weltgeschichte stehen, und der Christus muß wirklich getan haben, was zu meiner Seligkeit ausreicht, es muß eine objektive Erlösung der Welt da sein, daran der Glaube an meine eigne großgezogen wird."[1] Tholuck postuliert also die historische Erlösungstat Christi als Glaubensbasis objektiver Art, stellt aber zugleich die Forderung auf, daß, wenn eine lebendige Überzeugung von wunderbar geschichtlichen Tatsachen vorhanden sein soll, diese Tatsachen eine lebendige Beziehung zum Menschen gewonnen haben müssen[2]. Christus muß Erlöser sein, nicht nur durch „Blut und Schädelstätte", sondern durch „sein Alles". Es kommt deshalb nur auf eins an im Leben: wer seinen Christus findet, der steht am Ziel[3]. Mit andern Worten: Die Rechtfertigung kann sich nicht lediglich auf objektive Heilstatsachen der Erlösung gründen, sondern der Sache nach nur auf die Person des Erlösers. Aber der Erlöser hätte diese Qualität nicht ohne die Leistungen, die ihn als solchen qualifizieren.

§ 9. Die Rechtfertigung in Beziehung zur Erlöserperson Jesu Christi.

Nicht auf Christi Werk also, sondern auf Christi Person ist die Rechtfertigungslehre zu begründen. Aber damit sind neue Probleme gegeben, weil drei Beziehungen möglich sind, nach denen man die Rechtfertigung auf Christi Person begründen kann.

1. Die Beziehung auf den historischen Jesus. „Der geschichtliche Christus hat die Kraft, uns die Seele

---

[1] Tholuck, Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, 7. Aufl., 132.

[2] A. a. O. 261. [3] A. a. O. 55.

freizumachen, so daß wir Gottes innewerden können", sagt Herrmann[1]. Damit wird erklärt, daß die religiös-sittliche Persönlichkeit des historischen Jesus in der Fortwirkung all der Kräfte, welche von ihr bis auf die heutigen Tage ausgehen, der Grund unseres persönlichen Glaubenslebens ist. Christus ist nach dieser Auffassung die Macht, welche uns innerlich befreit und den Glauben an unsere Bestimmung in uns wieder anfacht, weil er als der alle überragende Geist die andern mit sich fortreißt. Eine solche Betrachtungsweise wäre möglich, wenn des Menschen innere Entwicklung geradelinig aufwärts führte, wenn die Menschheit sich nur von einem ihrer Heroen zu neuen Zielen und neuen Bahnen zur Erreichung dieser Ziele hinzuführen lassen brauchte. Doch ist damit dem erlösungsbedürftigen Menschen nicht geholfen. Ihn trennt die Sünde von Gott; deshalb kommt es gar nicht bloß darauf an, daß die Kraft einer geschichtlich fortwirkenden Geistesgröße ihm die Seele befreit; solche historische Fortwirkung erweist sich unwirksam gegenüber der Objektivität der menschlichen Schuld. Nur der Mensch kann der Gnade Gottes gewiß werden, welcher der Vergebung seiner Schuld gewiß geworden ist. Diese Schuld muß beseitigt werden, soll der Mensch zum innern Frieden kommen, und zwar durch einen Erlöser, der dem Sünder mit der Gewißheit der Vergebung seiner Sünden zugleich die Kraft zu einem neuen Leben gibt. Nicht allein das Bewußtsein des Sünders muß sich wandeln, wenn auch unter der Einwirkung der historischen Persönlichkeit Jesu, sondern der Mensch muß objektiv in ein neues Verhältnis zu Gott versetzt werden, und dazu

[1] Der Verkehr des Christen mit Gott 1892, S. 235.

genügt nicht der fortwirkende Einfluß des historischen Christus, dazu bedarf es einer objektiven Erlösung. Im übrigen aber ist das ganze Problem Herrmanns, wie man Gottes inne wird, bei der Frage der Erlösung und Rechtfertigung längst überholt, weil erst, wo die Realität Gottes feste Tatsache des religiösen Bewußtseins geworden ist, die Frage nach der Rechtfertigung des Sünders vor Gott entstehen kann.

2. Die Begründung auf den Pneuma-Christus. Im Anschluß an Ad. Deißmanns Untersuchung der Formel „in Christo Jesu", wo als zugrunde liegende Vorstellung das Verweilen in einem der Luft vergleichbaren Pneuma-Element angenommen wurde, will W. Karl[1] die paulinische Rechtfertigungslehre auf die Formel „ἐν Χριστῷ" reduzieren, die er der andern „ἐν πνεύματι" gleichsetzt. Daraus folgert dann Karl, daß der Tod und das Leben Jesu mit dem Heil nichts zu tun haben; denn der Tod Christi hat nur Bedeutung für uns als die unerläßliche Bedingung des Pneumawerdens Christi[2] und als notwendige Bedingung der Erneuerung im Leben der Christen[3]. Im letzten Grunde beruht die Gewißheit des Apostels nicht auf der Tatsache des Kreuzes[4]. Daran ist richtig, daß historisch betrachtet der persönliche Christenstand des Apostels auf der Erscheinung des erhöhten κύριος beruht; aber Paulus kennt nicht bloß den Pneuma-Christus, sondern auch den gekreuzigten und auferstandenen Christus. Das Kreuz Christi ist von grundlegender Bedeutung in der Erlösungslehre des

---

[1] W. Karl, Beiträge zum Verständnis der soteriologischen Erfahrungen und Spekulationen des Apostels Paulus 1896.

[2] A. a. O. 73. [3] A. a. O. 92.

[4] A. a. O. 87.

Apostels[1]. Nach den Darlegungen Karls hat sein Pneuma-Element zu Jesus eigentlich jede Beziehung verloren. Es ist nicht nur vom historischen Christus abgelöst, womit der Rechtfertigungslehre die historischen Grundlagen entzogen sind, sondern auch vom gegenwärtigen, lebendigen Christus, womit jeder Verkehr des Christen mit Christus ausgeschlossen und jede Mystik abgelehnt wird. Es bleibt eine ethische Rechtfertigungslehre auf immanenter Grundlage übrig, welche mit dem historischen Christentum die Verbindung verloren hat. An Stelle des historischen Christus hat man eine von ihm losgelöste christliche Sphäre konstruiert, indem von einem Milieu christlicher Gedanken geredet wird, das jetzt in der Menschenwelt ein wirksames Ferment bildet.

3. Der erhöhte Herr. J. A. Dorner macht darauf aufmerksam[2], daß die weitverbreitete Meinung, wonach für Schleiermacher Christus nur wie eine vergangene Größe dastehe, nicht übereinstimmt mit einer Reihe von Stellen, nach denen Schleiermacher den erhöhten Christus in fortwährender, mitfühlender Teilnahme an den Kämpfen der Kirche denkt in der Weise, daß für den in der Bekehrung begriffenen Menschen „jede menschliche Zwischenwirkung schwindet und Christus sich ihm ganz in seiner erlösenden und versöhnenden Tätigkeit von der prophetischen an bis zu der königlichen, welche von ihm Besitz ergreift, unmittelbar vergegenwärtigt“[3]. Ritschl hat wohl auch einmal von dem erhöhten Herrn geredet[4], aber eine persönliche Beziehung des Gläubigen zu Christus

---

[1] Vgl. § 4.
[2] System der christlichen Glaubenslehre § 127.
[3] Schleiermacher, Der christliche Glaube § 108,5.
[4] Rechtfertigung und Versöhnung II 158f.

ausgeschlossen. Weiter geht Herrmann, der die „kontemplative Liebe zu dem lebendigen gegenwärtigen Christus“ für möglich, aber für ungewiß hält, weil sie außerhalb des Gebietes der empirischen Erfahrung liegt. Auch Kaftan gibt zwar in seiner Dogmatik[1] die Erklärung ab: „Das Heil besteht in der Zugehörigkeit zu dem erhöhten Herrn“, doch ist ihm[2] der erhöhte Herr mit dem evangelischen Lebensbild Jesu identisch, d. h. er streicht den lebendigen Christus und geht doch wieder auf den fortwirkenden historischen Jesus zurück.

Was ist unter dem Begriff des erhöhten Herrn zu verstehen? Der Wesensgehalt der Persönlichkeit Jesu Christi eben als des Erlösers besteht darin, daß er Gottheit und Menschheit in sich vereinigt. Nach seiner Selbstoffenbarung, wie sie in der neutestamentlichen Literatur zum Ausdruck kommt, haben wir ihn als den wesenhaften Sohn Gottes anzusehen, der von oben her, aus der Welt der Ewigkeit stammt und eben als solcher sich dem Gesamtumfang der Erlösungsbedürftigen entzieht. Die Feststellung seiner Erlöserqualität im Unterschied von den Erlösungsbedürftigen war der Sinn und das Interesse der athanasianischen Theorie von der metaphysischen Gottessohnschaft. „Durch den göttlichen Wert seines Wesensgehaltes hat er die Brücke zwischen Zeit und Ewigkeit geschlagen.“[3] Nur, wenn er vermöge transzendentalen Wertes seiner Person Erlöserqualität hat, kann er Sündenvergebung und neues Leben aus Gott den Menschen mitteilen[4]. Kraft seines Wesensgehaltes

---

[1] Kaftan, Dogmatik 412ff. [2] A. a. O. 148.

[3] Lemme, Brauchen wir Christum, um Gemeinschaft mit Gott zu erlangen? S. 17.

[4] Lemme, Wesen des Christentums 218.

ist Christus durch den Tod hindurchgedrungen und lebt als himmlischer Hoherpriester, als das Haupt seiner Gemeinde zur Rechten Gottes. Die Fortwirkungen Christi sind also nicht identisch mit den Wirkungen, welche von der Kirche ausgehen; sie gehen auch nicht auf in den Nachwirkungen einer Erscheinung, welche der Geschichte angehört, und nicht in subjektiven Gebilden, denen keine objektive Realität entspräche; sondern in ihnen erweist sich die reale, wirksame Gegenwart des himmlischen Erlösers[1]. „Im Himmel schlägt dasselbe Herz für uns wie am Kreuz, denn Christus wirkt aus seiner Ewigkeit heraus, geschichtlich lebend mit seiner Gemeinde auf Erden." Christi Wort und Sakrament bezeugen diesen historischen Zusammenhang der Kirche aller Zeiten mit ihm, weil der Glaube ihn als den gegenwärtigen Inhalt in Wort und Sakrament auffaßt. Die Realität dieser persönlichen Lebensgemeinschaft mit Christus wird vom christlichen Gemüt postuliert und bestätigt durch die Zeugnisse der Heiligen Schrift und der Reformatoren. Luther redet von dem persönlichen Verhältnis des Gläubigen zu Christus in allen seinen Hauptschriften, besonders in dem Traktat de libertate christiana, wo er die Hingabe des Gläubigen an Christus und die im Glauben bestehende Gemeinschaft mit ihm vergleicht mit dem innigsten und zartesten Gemeinschaftsband auf Erden, nur um die lebendige Kraft und Innigkeit dieser religiösen Beziehung auszudrücken. In demselben Maße sind Paulus und Johannes Zeugen für diese Anschauung. Daß die Formel ἐν Χριστῷ, mit welcher Paulus seine

---

[1] Ich schließe mich im folgenden den Ausführungen J. A. Dorners über das „Amt Christi im Himmel" an (§ 127 seines Systems).

religiöse Stellung zu Christus ausdrückt, nur von dem persönlichen Verhältnis des Gläubigen zu Christus gedeutet werden kann und nicht von dem Verbleiben in einem Pneumaelement, geht daraus hervor, daß Christus bei Paulus immer der Gekreuzigte und Auferstandene, also die historische Persönlichkeit ist. Mit ihr, die sich ihm als lebendige erwiesen hatte, weiß sich Paulus im Glauben aufs engste verbunden. Damit deckt sich die im Gleichnis vom Weinstock und den Reben und im hohenpriesterlichen Gebet bei Johannes vorliegende Anschauung. Im Glauben vollzieht der Christ seinen Zusammenschluß mit Christus, indem dieser von dem Gläubigen als eine gegenwärtige, reale Größe aufgenommen wird[1]. Dadurch tritt der Gläubige in die Wirkungskraft der durch Christus am Kreuz beschafften Versöhnung ein und erfaßt die in Christo geschehene Erlösung als seine Erlösung, so daß also der Christ der Vergebung seiner Sünden gewiß sein kann, wenn er im Glauben in Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser tritt. „Die christliche Frömmigkeit ist Gottesgemeinschaft nur in dem Maße, als sie Christusgemeinschaft ist.“[2] In diesem Sinn gründet sich unsere Rechtfertigung auf Christus, den gekreuzigten und lebendigen Erlöser.

§ 10. Ergebnis.

1. Unser Resultat, daß sich unsere Rechtfertigung auf die ebenso historische wie transzendente Erlöserperson Jesu Christi gründet, berührt sich mit den verwandten Thesen von R. Rothe, M. Kähler, R. Seeberg,

---

[1] Lemme, Ethik I 294.

[2] H. Greiner, Der Einfluß des Kultus auf die Frömmigkeit 1910, S. 15.

E. Schäder und Th. Kaftan. Der letztere erklärt[1], Christus sei nicht nur geschichtlich der Mittler zwischen Gott und den Menschen, sondern in lebendiger Gegenwart. Seine Mittlerschaft ist nicht ein praeteritum, sondern ein praesens, das auf einem praeteritum ruht[2]. Entscheidend für diese Anschauung ist das dem religiösen Erleben angehörende persönliche Gemeinschaftsverhältnis des Gläubigen zur Person des erhöhten Herrn; nur durch dieses wird die historisch vollzogene Erlösung unsere Erlösung; ohne dieses haben wir mit der historisch vollzogenen Erlösung nur eine ideelle Verbindung. Dabei ist Erlösung immer in einem doppelten Sinn gemeint, nämlich 1. als Erlösung von der Schuld oder als Versöhnung, die vollzogen ist vom historischen Christus, und zwar in entscheidender und abschließender Weise am Kreuz, und 2. als Erlösung von der Macht der Sünde, die in der Erlöserqualität der Person Jesu Christi gegeben und durch sein Erlösungshandeln und Leiden wirksam geworden ist. Die Versöhnung, welche objektiv im Selbstopfer Jesu Christi vollzogen ist, wird aber nur dadurch unser Eigentum, daß der Erlöser unser Eigentum wird. Vermöge der religiösen Rezeptivität des Glaubens für den Erlöser werden, wie Luther sagt, dem Glauben auch alle Güter Christi zugeeignet. Es gibt keine andere Form des Teilhabens an der Erlöserqualität und Wirkung Jesu Christi als den Glauben, der eben kein in-

---

[1] Kaftan, Der Mensch Jesus Christus, der einige Mittler zwischen Gott und den Menschen, Bibl. Zeit- und Streitfragen IV 4, S. 29.

[2] Vgl. Kähler, Die Versöhnung durch Christum in ihrer Bedeutung für das christliche Glauben und Leben, 2. Aufl., S. 30ff.; Schäder, Die Bedeutung des lebendigen Christus für die Rechtfertigung nach Paulus, Dissertationsschrift 1891, S. 27, 37, 84, 88.

tellektueller Akt ist, sondern ein religiöses Ergreifen des Heilsgutes, die Disposition des religiösen Bewußtseins, welche den persönlichen Zusammenschluß mit dem Erlöser vollzieht. Rechtfertigung ist hiernach die religiöse Erfahrung des Gläubigen, daß er bei Gott in Gnaden steht trotz aller ihm anhaftenden Mängel, weil er eine innere reale Lebensgerechtigkeit besitzt, die zusammenfällt mit der Gerechtigkeit Christi, den er im Glauben so als religiösen Besitz in sich aufgenommen hat, daß er mit ihm eins geworden ist[1]. War das Problem der Rechtfertigung dies, wie der Mensch im Hinblick auf das ewige Gericht vor Gott religiöse Normalität erlange, so ist die Antwort: vermöge des Verzichtes auf die wertlosen Scheinwerte sarkischer Selbstherrlichkeit in der rezeptiven Aufnahme der Erlösung und diese im Glauben an den Erlöser. Im Einswerden mit dem historisch wirksam gewordenen und lebendig gegenwärtigen κύριος hat der Gläubige religiöse Normalität[2].

2. Damit wird nun zunächst die Formulierung abgewiesen, welche Herm. Cremer der Rechtfertigung gegeben hat[3]. Cremer nennt das Leiden Christi die Welterlösung[4]. Die Rechtfertigung realisiert sich also nicht erst im Glaubensleben des Subjekts, sondern sie ist durch

---

[1] Vgl. Lemme, Christliche Ethik § 24, Bd. I 287 ff.

[2] Vgl. A. Deißmann, Licht von Osten 1908, S. 279—285, besonders S. 284: „Sie bringen den Christuskult. Selbstverständlich den Kult eines Lebendigen! Der Christuskult ist nicht matte Reflexion über „historische Tatsachen“, sondern pneumatische Gemeinschaft mit dem Gegenwärtigen. Die Tatsachen der Vergangenheit erhalten ihr Licht erst von der himmlischen Verklärung des Gegenwärtigen.“

[3] Cremer, Die paulinische Rechtfertigungslehre 1899.

[4] A. a. O. 435.

Tod und Auferstehung Christi beschafft und seitdem ein objektives Gut, das nur auf die Hinnahme durch den Menschen im Glauben wartet. Auch Lütgert[1] folgt Cremers Bahnen. Rechtfertigung ist nach ihm eine Tat Gottes[2] und darum kein Gegenstand der Erfahrung, sondern des Glaubens, der dem Urteil Gottes zustimmt[3]. Noch schärfer pointiert wird diese These von Ernst Cremer[4] formuliert in den Worten: „auf diesem einen Ereignis ruht unsere Erlösung". Das Kreuz Christi ist die große Heilstatsache, von der nichts weiter gefordert wird, als daß sie von den Menschen anerkannt werde. Das leitende Interesse dabei ist, den Grund unseres Heils so objektiv sicherzustellen, daß er von allem menschlichen Tun unabhängig ist. Gewiß ruht unsere Erlösung allein auf der Gnade Gottes, unabhängig von menschlichem Tun, aber nicht so unsere Rechtfertigung. Was Cremer und seine Schule von der Rechtfertigung lehren, bezieht sich in Wahrheit auf die Erlösung, welche bei ihnen die Rechtfertigung vollständig in sich aufnimmt. Um die Objektivität der Heilstatsachen zu retten, vernichten sie die religiöse Erfahrung des Gläubigen, machen sich damit einer unbiblischen Einseitigkeit schuldig und vermögen nicht klarzustellen, in welcher inneren Verbindung jene objektive Tatsache der Heilsgeschichte mit dem persönlichen Glaubensleben steht. Daß aber Heilstatsachen für sich allein nicht unsere Rechtfertigung be-

---

[1] Lütgert, Die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben.

[2] A. a. O. 10.

[3] A. a. O. 21.

[4] E. Cremer, Die Entstehung von der Erkenntnis von der stellvertretenden Bedeutung der Person Christi 1892, S. 6.

gründen können, haben wir nachgewiesen [1]. Auch nach unserer Darstellung behalten die Heilstatsachen ihren grundlegenden Wert, aber ihren Wert für uns erhalten sie erst durch ihre Verbindung mit der Erlöserperson. Es bleibt dann nicht, wie bei Cremer und seinen Schülern, bei jenem unvermittelten Nebeneinander von Erlösung und Rechtfertigung, von objektiver Heilstatsache und persönlicher Glaubenserfahrung, vielmehr kommt es zu einer organischen Verbindung von beiden. Die Lehre von der Erlösung ist wirklich Grundlage der Lehre von der Rechtfertigung, weil wir jenes lebendige Ineinander des „Christus für uns“ und des „Christus in uns“ gewinnen, das die Lehre Luthers in so hohem Maße auszeichnet. In diesem Zusammenhang sind folgende Worte eines lutherischen Theologen bedeutsam: „Die objektive Erlösung Christi ist nur unter der Voraussetzung ‚für uns‘ heilschaffend, als wir sie, mit Christo sterbend und auferstehend, ‚in uns‘ erleben.“ [2]

3. Auf der andern Seite müssen wir auch den Versuch von Karl Holl ablehnen, die Rechtfertigung dem modernen Menschen durch ihre Assimilierung an den Latitudinarismus annehmbar zu machen [3]. Er glaubt das dadurch erreichen zu können, daß er es als im Grunde für gleichgültig erklärt, ob man das Versöhnungswerk Jesu Christi einschiebt oder nicht, da das Letzte, Entscheidende doch der Mensch selber wagen muß. Hier wird die Rechtfertigungslehre unmeßbaren Bewußtseins-

---

[1] Vgl. § 8.

[2] Alexander von Oettingen, Lutherische Dogmatik 1902, II. Bd. II. Teil 274.

[3] Holl, Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen? 1907.

strebungen anheimgegeben. So real aber, wie die Schuld unserer Sünden vor Gott dasteht, so real muß die Versöhnung sein, welche diese Schuld tilgt. Religionsstifter kennt die Religionsgeschichte in mannigfacher Geistesmacht, aber als Erlöser und Versöhner kennt sie nur den einen, der als solcher der einzige Mittler zwischen Gott und Menschen ist, der einzige Weg, welcher zum Vater führt. Damit ist die objektive Erlösung und Versöhnung als Grundlage der Rechtfertigung festgestellt, weil ohne diese bei Anerkennung der objektiven Realität von Sünde und Schuld kein sündiger Mensch eine Möglichkeit sehen oder finden kann, sich der Gnade Gottes zu vergewissern. Wer auf diese Basis der Rechtfertigungslehre verzichtet, wird sie in klarer oder verhüllterer Form in das Gebiet gegenstandsloser Scholastik verweisen müssen. Damit ist zugleich festgestellt, daß sie einem rein intellektualistischen Doktrinarismus unverständlich und unzugänglich ist. Die Rechtfertigungslehre muß jedem als Absurdität erscheinen, dem der Begriff der religiösen Erfahrung illusorisch ist.

4. Unsere Formulierung des Verhältnisses von Rechtfertigung und Erlösung ist unverträglich mit der Ausschließung aller Mystik[1]. Ist die Lösung des Problems der Rechtfertigung gegeben durch die Erfahrung des Gläubigen von seinem Verbundensein mit Christus als dem Erlöser, so stehen wir in einem Gebiet des religiösen Erlebens, dessen Signatur der geistige Verkehr des Menschen mit einer höheren Macht, speziell der Verkehr des Christen mit dem erhöhten Herrn ist. Dieses Gebiet des religiösen Innenlebens bezeichnen wir mit dem Namen

[1] So W. Karl und W. Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott, 1. Kapitel.

„Mystik". Das mystische Verhältnis des Gläubigen zu Christus, das den Grundton der johanneischen Theologie bildet, ohne daß aber gerade auch die paulinische Theologie unverstanden bleibt, ist der Angelpunkt der Rechtfertigungslehre. Sowohl nach Joh. 15 wie nach Gal. 2 20 fällt der Einwurf hin, die Mystik führe notwendig ihrem Wesen nach über Christus hinaus[1]. Im Gegenteil, je mehr die Mystik über ihre erreichbaren Ziele und die Möglichkeit ihrer Erreichung intellektuell geklärt wird, um so gewisser sieht sie sich verwiesen an den historischen Erlöser als den einzigen Vermittler realer Gottesgemeinschaft, die nicht in vorschneller Weise um den Preis der Ignorierung der Realität der Sündenschuld erkauft ist. Keine ungesunde, schwärmerische, unhistorische Mystik, vielmehr eine Christusmystik, welche das lösende Wort spricht für das tiefste Ringen nach Frieden und Seligkeit und vermöge ihres religiösen Gehaltes in nachdrücklicher Energetik das ethische Handeln bestimmt, bedingt die Gewißheit der Rechtfertigung vor Gott und damit die Möglichkeit und Haltbarkeit der paulinisch-reformatorischen Rechtfertigungslehre.

---

[1] Herrmann a. a. O. 5.

Curriculum vitae.

Natus sum Waltherus Göbel a. d. V. Kal. Oct. anni p. s. LXXX, Isenacensis, patre Iohanne Iosepho matre Martha e gente Schimmelpfennig. Fidem profiteor evangelicam. Maturitatis testimonium adeptus in academiam Heidelbergensem me contuli, ut theologiae operam darem. Per hoc temporis spatium me docuerunt viri dd. † Merx, Lemme, † Bassermann, Deissmann, Grützmacher, Niebergall, † Kuno Fischer, Windelband; ad exercitationes me admiserunt Deissmann et Lemme, cuius erga me benevolentia tanta erat, ut per quinque semestria seminarii sui ordinarius sodalis essem. Anno peracto Rostochium transmigravi, ubi per duo semestria mansi et lectiones frequentavi virorum dd. Volck, Nösgen, Walther et Hashagen. Denique ad Heidelbergensem academiam me retuli, ubi per tria semestria studia urgebam, quo in tempore pro scripto, cui titulus: Das Verhältnis der Rechtfertigungslehre Osianders zu der Luthers, praemium academicum abstuli. Primo examine probatus per duo semestria interfui exercitationibus seminarii theologici Bassermann directoris auspiciis florentis, cuius benignitate factum est, ut per unum semestre seminarii ordinarius sodalis essem. Secundo examine probatus sacerdotis pagi Stein negotia procuravi et stipendio militari functus sacerdotium in vicis Heddesbach et Brühl et adhuc in Breisach oppido gessi.

BT 764 .G6	Göbel, Walter Rechtfertigung und erlösung... 352876

352876



Di